

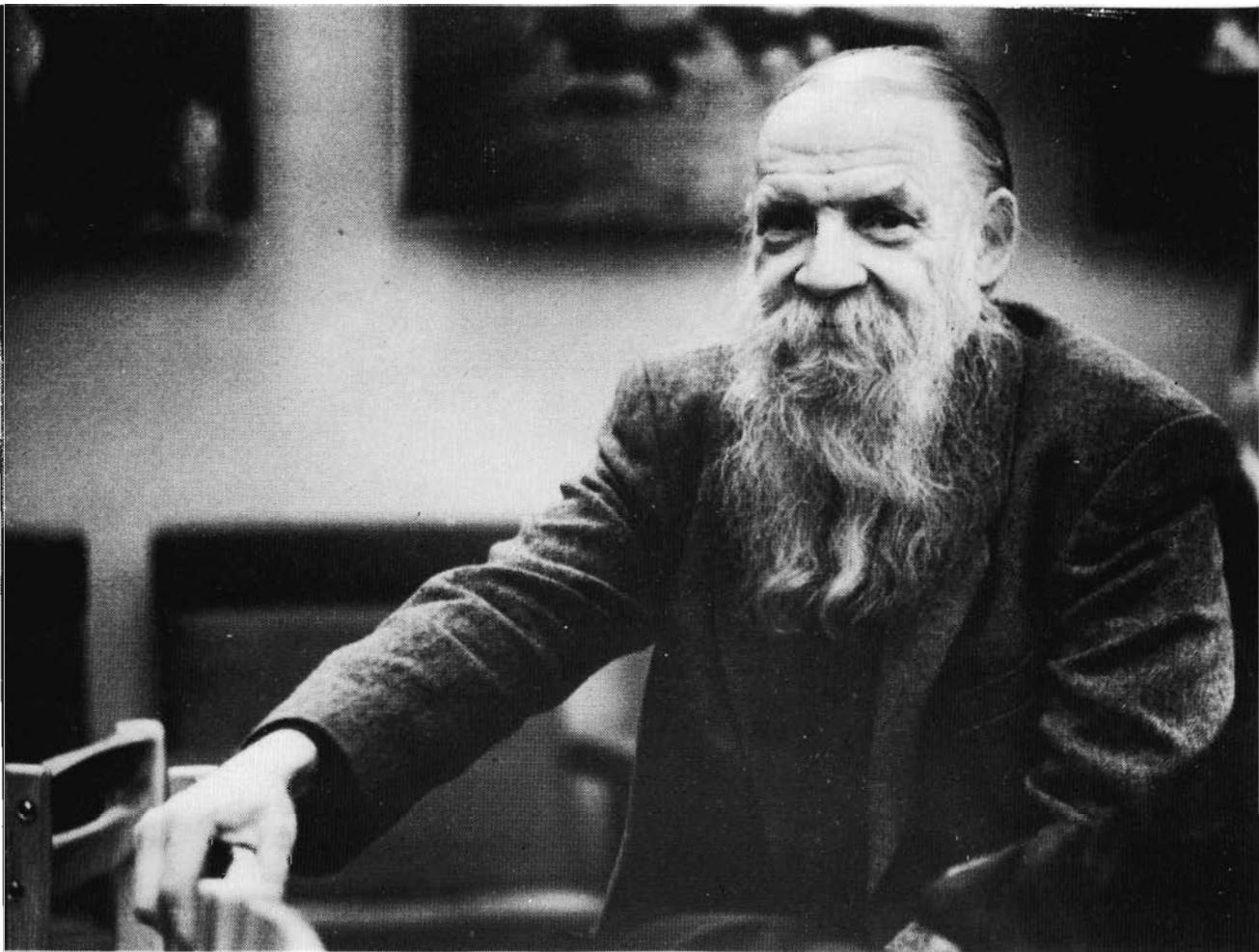
ISSN 0204-3432

ЖИВАЯ СТАРИНА

3 '96

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре





**27 июня 1996 года скончался главный редактор нашего журнала,
академик НИКИТА ИЛЬИЧ ТОЛСТОЙ.**

Никите Ильичу принадлежит исключительная роль в создании журнала, воспринявшего традиции одноименного дореволюционного издания в освещении и изучении народной духовной культуры. В двенадцати выпусках «Живой Старины», 1994—1996 годов, подготовленных под руководством и при непосредственном участии Никиты Ильича, идея комплексного изучения традиционной культуры объединила на страницах журнала филологов, этнографов, искусствоведов, археологов, религиоведов, музыковедов, историков, работников музеев и архивов, ученых различных школ и направлений, из столичных городов и провинции, российских и зарубежных, известных профессоров и студентов, впервые столкнувшихся в научных экспедициях с древними формами народного быта и творчества.

Светлая память о нашем главном редакторе, коллеге и наставнике навсегда сохранится в сердцах всех, кому посчастливилось работать вместе с Никитой Ильичом, учиться у него, встретиться с ним на жизненном пути.

ЖИВАЯ СТАРИНА

3(11) '96

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре

Учредитель: Государственный республиканский центр русского фольклора

Основан в 1890 году
Возобновлен в 1994 году

Главный редактор Н.И. Толстой

Редколлегия:

Л.Н. Виноградова

В.М. Гацак

А.А. Горелов

В.Е. Гусев

М.А. Енговатова

А.С. Каргин (зам. главного редактора)

С.Ю. Неклюдов

М.А. Некрасова

В.Я. Петрухин

Б.Н. Путилов

С.М. Толстая

А.В. Чернецов

Ответственный секретарь С.П. Бушкович

Научный редактор Е.Л. Чеканова

Зав. редакцией М.А. Ковалева

Макет и компьютерная верстка

И.К. Дергуновой

Фотограф Г.В. Родин

Адрес редакции: 119034

Москва, Кропоткинский пер., 10

Тел.: 246-8417, факс: 246-3389

Журнал зарегистрирован в Министерстве печати и информации Российской Федерации. Свидетельство № 01827 от 30 ноября 1992 г.

Подписано в печать 12.09.96. Формат 60x90 1/8. Печать офсетная. Бумага Гознак. Усл. печ. л. 8,0. Тираж 3000 экз. Заказ 2840

Отпечатано в ИПК "Московская правда"
123845 Москва, ул. 1905 года, 7

Рукописи не рецензируются и не возвращаются. При перепечатке ссылка на журнал обязательна

Журнал можно приобрести (оптом и в розницу) по адресу: Москва, Кропоткинский пер., 10. Государственный республиканский центр русского фольклора

© «Живая Старина», 1996

На 1-й стр. обложки: Жительница с. Подсерднего (Алексеевский р-н, Белгородская обл.) в ночь на Духов день стучит в косу перед домом. Перед исполнением этого ритуала хозяйки специально переодеваются в самую старую и ветхую одежду. 1996 г. Фото В.Н. Теплова

На 4-й стр. обложки: Традиционный женский костюм Рязанщины. Фото Ю. Лунькова

СОДЕРЖАНИЕ

ВЕЩЬ—СИМВОЛ—ЗНАК

А.К. Байбурина. О жизни вещей в народной культуре	2
Л.С. Лаврентьева. «По одежке встречают»: семиотические функции одежды	4
И.С. Веселова. Покров Богородицы и бытование платка в русской женской субкультуре	7
С.И. Рыжакова. Латышские наплечные покрывала — виллайнे	10
П. Гаммадова. Женский убор лакского селения Балхар и связанные с ним традиции	13
Д.А. Баранов. Символика и ритуальные функции пива	15

ИЗОБРАЗИТЕЛЬНЫЕ ТЕКСТЫ

Д.С. Раевский. Изобразительные тексты: пределы постижения	18
А.Б. Островский, Д.А. Баранов. Лев в русском крестьянском искусстве	21
Н.В. Жилина. Зернь и скань Древней Руси и русская народная вышивка	24
А.Б. Мороз. «Лежит брус во всю Русь...»	29

ТРАДИЦИОННЫЕ СИМВОЛЫ

В.Я. Петрухин, Т.А. Пушкина. Древнейшие русские кресты-тельники	33
Л.А. Беляев. Древнерусское надгробие: мир семантических загадок	36
А.А. Панченко. Почитание каменных крестов на Северо-Западе России	40
С.М. Толстая, О.В. Белова. Почитание крестов в Полесье	44

ИЗ ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ НАУКИ

Т.М. Разина. Софья Александровна Давыдова и ее книга о русском кружеве	46
А.А. Банин. Известное и неизвестное в истории русской гармони	47

ИСКУССТВО И ФОЛЬКЛОР

Б.А. Зурабов. Жизнь и быт старого города	49
--	----

ЭКСПЕДИЦИИ

А.Б. Конухова, В.Н. Теплов. Троица на Белгородчине глазами московских детей	51
Ю.С. Спесивцев. Нахodka необычной глиняной куклы на берегу Псела	54
А.Б. Мороз. «... мы ведь не все такие, что как облезьяны»	54

ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

А.В. Кулагина. Межэтнические фольклорные связи	56
Б.А. Старостин. Трилогия о древнерусской книжности	57
Т.Г. Иванова. «The Singer of Tales» Альберта Лорда на русском языке	58
В. Милюс. Сани и упряжь в Литве	60
В.Г. Смолицкий. Фольклористика в региональных центрах (Кировская область)	60
Е.Н. Хохлова. Свод гончарства Московской области	61
Н.Р. Тимонина. Новая литература по фольклору и этнографии	61

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

Симпозиум по истории колдовства и преследования ведьм — В. Мокиенко, У. Шольц	62
Парижский коллоквиум, посвященный изучению русской народной культуры — Л.Н. Виноградова	63
Германо-российская конференция по проблемам изучения народной культуры — И.С. Веселова, О.Б. Христофорова	63

А.К. БАЙБУРИН

О жизни вещей в народной культуре

В этой работе речь пойдет главным образом о «второй» (знакомой) жизни вещей в традиционной культуре. Задача облегчается тем, что имеются блестящие образцы исследования символики вещей в работах Д.К. Зеленина, Н.И. Гаген-Торн, О.М. Фрейденберг, П.Г. Богатырева, Т.Н. Свешниковой, Т.В. Цивьян и других исследователей. Вместе с тем интересно проследить хотя бы главные этапы семиотической жизни вещей от их «рождения» до символической смерти. В таком случае могут быть учтены основные контексты функционирования вещей.

Первый из таких контекстов — ситуация создания вещей. Традиционная технология изготовления вещей в высшей степени ритуализирована. Это не случайно, так как процесс создания вещи предполагает активное взаимодействие человека с внешней, природной средой. Такое взаимодействие (часто понимаемое как процесс освоения человеком окружающего мира) представляло собой на поздних этапах истории традиционной культуры парадоксальное сочетание двух противоположных тактик. Одну из них можно условно назвать тактикой *расподобления*. Она реализуется в разнообразных действиях, направленных на выделение, отделение своего от чужого (выгораживание, установление границ). Этой тактике присущи элементы экспансии человека в сферу «неосвоенного» либо с целью расширения «своего» мира, либо для добывания необходимых природных ценностей (в том числе и сырья, материала для создания новых вещей). Крайним выражением этой тактики позже станет пресловутая идея «борьбы с природой».

Вторая тактика (условно — тактика *уподобления*) характеризовалась стремлением не только «вписать» себя, свой мир в природу, найти в ней свое место, но и открыть себя для природы, впустить ее в свой мир. Такие отношения основаны на идеи партнерства, диалога, взаимовыгодного обмена ценностями. Они строятся на персональной основе (заключение своего рода договора с внешними силами) и уже поэтому отличаются большой гибкостью, лучше приспособлены для решения задач с непредсказуемым ответом. «Вслушивание» в окружающий мир, стремление действовать не наперекор, а в унисон гарантировало взаимоприемлемые результаты.

Сочетание этих двух тактик давало тот вариант взаимоотношений с естественным окружением, при котором природа еще не утратила своего «персонологического» статуса и ощущение неразрывной связи с ней все еще определяло общую стратегию поведения человека.

По отношению к природному окружению ключевое значение имела идея семантической неоднородности его составных частей и элементов. Эта идея проявилась, в частности, в особенностях процедуры выбора материалов для изготовления вещей. Представления о категориях «пригодного» и «полезного» содержали один существенный пласт значений. Для того, чтобы быть пригодным, материал должен был удовлетворять не только физическим, но и символическим требованиям. В частности, необходимо, чтобы материал входил в ту часть универсальной классификации окружающих человека явлений, которая соотносится с такими понятиями, как жизнь, доля, богатство, чистота и т.д. Можно привести много примеров отказа от применения в практических целях растений, животных, минералов только на том основании, что они соотносились с отрицательной парадигмой значений (ср., например, имеющиеся в каждой культурной традиции запреты на употребление в пищу вполне съедобных растений, птиц, рыб, животных).

Основные материалы, из которых изготавливались необходимые человеку вещи (глина, дерево, металлы), обладали особым статусом: именно они послужили исходным сырьем для сотворения мира, человека и «первых вещей». Главные участники технологического процесса — человек (точнее — специалист, возложивший на себя задачи Творца) и стихии (огонь, вода, воздух) — по сути дела дублируют участников космологического акта, в результате которого был создан мир.

Правила, по которым был создан мир, легли в основу технологии. Принципиальная схема творения мира и изготовления вещей одна и та же: I) введение пространственных и временных показа-

телей: света и тьмы, дня и ночи, верха и низа, неба и земли (ср. обязательные пространственные и временные ограничения при изготовлении вещей); 2) выбор материала; 3) преобразование материала с помощью стихий (воды, огня, воздуха) и особых, известных только специалисту приемов; 4) «оживление» созданного. Прокомментируем последние два этапа.

Если мы обратимся к любому конкретному традиционному ремеслу (ткачеству, строительству, гончарству и др.), то обнаружим операции, не имеющие с точки зрения современных технологических установок влияния на конечный результат. Такая «избыточность» традиционной технологии объясняется тем, что в своих истоках она имела, видимо, ритуальный характер. По отношению к древнейшим производствам можно полагать, что именно ритуал породил технологию, а не «рациональные приемы сопровождались обрядовыми действиями». Получившийся в итоге ритуал создания вещи вполне полезный предмет мыслился как естественное следствие правильности исходной (космологической) схемы, подтверждение ее плодотворности. Другими словами, соотношение рациональных и символических аспектов изготовления вещей было как раз обратным. Практическая пригодность вещей определялась в числе прочего соответствием ритуалу творения мира и такому его «продолжению», каковым по сути дела являлся ритуал изготовления вещи.

Вновь созданная и вполне пригодная с практической точки зрения вещь не всегда признавалась таковой. Для того, чтобы стать полноценной, она наделялась своим «характером», например, с помощью того, что мы трактует как «украшение». Видимо, для человека традиционной культуры это более, чем просто украшение. Автору довелось видеть в Ярославской области прялки, которые никогда не использовались и не считались пригодными по той причине, что они не были в свое время украшены соответствующим образом. Вероятно, украшение входило в комплекс мер по наделению вещей необходимыми (в том числе и практическими) свойствами, их «оживлению». Только в этом случае вещь начинает функционировать и как полезный предмет, и как живое явление со строго индивидуальным набором свойств. Причем эти свойства воспринимаются как проявление «характера» вещи.

Отношение к новым вещам было двойственным. С одной стороны, подчеркивалась их ритуальная ценность (ср. использование новых вещей, например нового холста в обрядах, где ведущей была тема новизны, обновления, — календарных, свадебных). В чрезвычайных ситуациях совершались с целью «обновления» мира особые ритуалы изготовления обыденных вещей, которые использовались только новыми и исключительно в обрядовых целях. Вместе с тем, к новым вещам относились настороженно, поскольку до тех пор, пока они не начинают активно пользоваться (и в практических, и в ритуальных целях), они в большей степени принадлежат сфере чужого (неосвоенного), чем человеку. Кроме того, неизвестно, насколько вновь созданная вещь соответствует сакральному образцу.

В случае выявления неудовлетворительных практических свойств человек не был склонен искать причину в качестве материала или в технической стороне дела. Для него это означало, что создание вещи не соответствовало ритуальным правилам. Несоответствие виделось в первую очередь в символических операциях, поскольку именно они определяют практические свойства, а не наоборот. Вещи с дефектным набором свойств не включались в предметный мир человека. Более того, они становились средоточием сил, враждебных людям (ср. представления о новых, но заброшенных домах).

Культурная значимость традиционных вещей была неизмеримо выше уже по той причине, что они активно использовались в экстраutiлитарных целях, в той игре смыслов, которая являла собой суть и смысл традиционной культуры. Вещь наряду с языком, мифом, обрядом, социальными институциями входила в общую семиотическую систему с единой структурой значений, благодаря чему становились возможными цепочки соответствий самых различных конфигураций, например: предмет утвари — часть человеческого тела — элемент ландшафта — единица социальной структуры — время года и т.п. Такая поразительная способность взаимообозначений разноплановых и разносубстанциональных явлений свиде-

тельствует о том, что независимо от узкофункциональных характеристик все они имеют смысл (или наборы смыслов) в универсальной метафорике, с помощью которой человек ориентировался в окружающем мире.

Единство символического и практического, которым обладают создаваемые и используемые человеком вещи, их принципиальная амбивалентность характеризует понятие **семиотического статуса** вещей, необходимое, как представляется, для более адекватного описания функционирования вещей в культурах различных типов. Обычно используемое в культурологических исследованиях разделение окружающих человека явлений на мир фактов и мир знаков весьма условно, так как всегда существуют объекты, занимающие промежуточное положение. К их числу принадлежат элементы «материальной культуры». При входлении в некоторую знаковую ситуацию (например, в ритуал) они функционируют как знаки, в бытовом контексте — как вещи. В зависимости от того, какие свойства актуализируются («вещность» или «знаковость»), они принимают тот или иной семиотический статус, т.е. занимают определенное место на шкале семиотичности явлений, искусственно созданной человеком. Таким образом, семиотический статус вещей отражает конкретное соотношение «знаковости» и «вещности» и соответственно — символических и утилитарных функций.

Для вещей, составляющих предметный мир человека, семиотичность колеблется в широком диапазоне от минимальной выраженности знаковых свойств, когда семиотический статус приближается к нулю, до собственно знаков-вещей с максимальным семиотическим статусом. Простой пример. Такая деталь русской печи, как заслонка, использовалась двояким образом: по своему прямому назначению и в ритуальном плане (ср. роль заслонки в свадебной, похоронной обрядности, в заговорах, в ритуализованной ситуации поиска пропавшей скотины и т.п., где она символизировала вход в иной мир со всеми вариантами значений, присущих этому образу). В первом случае этот предмет функционирует как вещь и обладает минимальным семиотическим статусом; во втором — этот же предмет является знаком, т.е. обладает высшим семиотическим статусом.

С учетом степени семиотичности вещей всю совокупность используемых человеком предметов можно условно разделить на три группы, каждая из которых займет свое место на шкале семиотичности. Верхнюю часть шкалы займут предметы с постоянно высоким семиотическим статусом. К их числу относятся реалии, используемые исключительно в знаковых целях (такие ритуальные символы, как маски, амулеты, обереги; символы престижности и т. п.). По сути дела, это не «вещи», а знаки, так как их «вещность» минимальна.

В нижней части шкалы семиотичности расположаются предметы с постоянно низким семиотическим статусом, минимально используемые в знаковых целях. Учитывая отмеченные выше особенности функционирования вещей в традиционной культуре, существование в ней исключительно утилитарных вещей весьма проблематично. Это скорее вопрос наших знаний о pragmatike традиционных вещей. В последнее время стало ясно, что в традиционной культуре практически любой предмет с доминантной утилитарной функцией мог использоваться и в символических целях. В современной культуре, наоборот, наблюдается тенденция к расширению этой группы вещей, хотя окказиональное «проявление» их символических потенций полностью исключать нельзя.

Между этими полюсами семиотичности все пространство шкалы займет основная группа вещей, которые обладают как утилитарной, так и знаковой pragmatikой (ср. знаковые функции одежды, жилища, утвари). Строго говоря, только по отношению к этой группе вещей имеет смысл применять понятие семиотического статуса. Только они являются полноценными вещами. Предметы, условно относимые к высшей и низшей группам, либо не являются вещами (т.е. не обладают необходимым единством знаковости и веществности), либо у нас недостаточно сведений об их реальном функционировании. Поэтому правильнее будет говорить о том, каким статусом обладает конкретная вещь в конкретном контексте, ибо тот же предмет в другом контексте будет иметь совершенно иную степень семиотичности.

В диахроническом плане соотношение «вещности» и «знаковости» не предполагает постановки вопроса о том, что первично, а что вторично, в силу комплементарности этих свойств (как левое—правое, верх—низ). Данное обстоятельство заставляет настороженно отнестись к тем гипотезам, в соответствии с которыми происхождение вещей принципиально двойственной природы связывается

либо с практическими, либо с символическими нуждами. Предмет становится фактом культуры только в том случае, если он соответствует и практическим, и символическим требованиям.

Основным контекстом символического функционирования вещей являлись ритуал и ритуализованные формы поведения (этикет, игра). В ритуале как бы выясняется знаковая сторона вещей и вместе с тем они приобретают особую смысловую емкость. Преобразование вещь→символ может происходить с учетом их внешних характеристик: формы, материала, цвета и др. В некоторых случаях обыгрывается практическое назначение предмета (ср. приведенный выше пример с печной заслонкой). Эти характеристики имеют, видимо, решающее значение при выборе конкретной вещи для ее использования в качестве ритуального символа. Вместе с тем «индивидуальные» особенности вещей, как правило, не учитываются. Для ритуала важен не конкретный предмет, а его образ, включенный в общую систему обрядовой и необрядовой метафорики.

Исключительно важная роль предметных символов («языка вещей») в системе ритуальных средств выразительности объясняется прежде всего тем, что с их помощью многие трудно выражимые идеи и понятия (такие, как судьба, благополучие, плодородие, целомудрие и др.) приобретают видимую и осознанную форму. Следовательно, появляется возможность воздействовать на те идеи (силы, отношения), которые объективированы в предметных символах, контролировать их. Собственно на этом семиотическом эффекте замещения основано то, что принято называть магией.

Изначальная двойственность вещей (их одновременная принадлежность и «природе», и «культуре») идеально соответствует характеру ритуала, его ориентации на снятие напряжения между «природой» и «культурой», «своим» и «чужим». Вещь-символ является образцом решения подобных задач, их материальным воплощением, и поэтому неудивительно, что в контексте ритуала вещь-символ наделяется медиативной функцией. С помощью вещей устанавливается контакт между «своим» и «чужим», они активно используются в различного рода обменах. Вместе с тем некоторые предметы могут параллельно использоваться с противоположной функцией блокирования канала связи между различными семиотическими сферами. Характерный пример функциональной и семиотической амбивалентности — пояс, который мог применяться и как связующее звено, и как оберег, препятствующий проникновению сил внешнего мира в сферу человеческого. Выполнение ритуальными символами противоположных функций «открывания» и «закрывания» границ между своим и чужим всегда регламентируется. Появляется иллюзия контроля над характером соотношения своего и чужого, что, видимо, было необходимо человеку для ощущения себя достойным партнером в этой игре.

Из сказанного ясно, что любая вещь, используемая в качестве ритуального символа, имеет два лица. Одной стороной она всегда обращена к человеку, другой — к природному, внешнему, нечеловеческому. В этом разгадка и причина той семиотической двуполности ритуальных символов, о которой писал В. Тернер.

В конкретных ритуальных ситуациях может акцентироваться либо «природное», либо «культурное» начало вещей с соответствующим семиотическим наполнением. Возможны ситуации, когда обе стороны вещей участвуют в процессе семиотических преобразований. В таких случаях вещь сама становится своеобразным семиотическим полем, в котором могут решаться по крайней мере три важные для любого обряда задачи: 1) преобразование «чужого» в «свое»; 2) трансформация «своего» в «чужое»; 3) снятие противопоставления между «своим» и «чужим».

На заключительном этапе «сценария жизни» вещей они переходят в разряд «старых». Как и новые, старые вещи приобретают особую ритуальную значимость и, соответственно, повышаются в семиотическом ранге. Но у старых вещей есть своя специфика. Они становятся воплощением идеи своего, оббитого, освоенного мира. Поэтому для того, чтобы чужое пространство стало своим, его заполняли прежде всего старыми вещами, мусором. Вместе с тем старые вещи приобретают ритуальную «специализацию»: их используют преимущественно при контактах с миром мертвых и для предсказания судьбы живых (ср. роль старых вещей в гаданиях). Личные вещи умирают вместе с их владельцем и становятся атрибутами иного мира. «Смерть» и «похороны» вещей — до сих пор малоизученные сюжеты. Между тем, они представляют несомненный интерес, хотя бы потому, что после смерти для многих вещей начинается другая жизнь, иногда совсем неожиданная.

Л.С. ЛАВРЕНТЬЕВА

«По одежке встречают»: семиотические функции одежды

Традиционная одежда является одним из основных объектов изучения в этнографии. Известно, что одежда защищает человека от внешней среды, помогает ему приспособиться к природно-климатическим условиям, зависит от производственной деятельности человека, оберегает его от невидимых, воображаемых бед. Для нас же важнее другое: облачение человека было знаком его половозрастного и социального статуса и, более того, в определенных ритуальных ситуациях могло заменять своего хозяина.

Одежда настолько слилась с человеком, что стала как бы его оболочкой. Во многих районах России одежда так и называлась *оболочка*. Широко распространены верования в то, что одежда может принимать на себя свойства и болезни ее хозяина, иногда замещать его самого. В соответствии с этими верованиями, во время родов используют одежду мужа роженицы, какую-то часть одежды (кусочек от нее) используют в лечебной магии или, напротив, для нанесения вреда, «порчи». Крестьяне, вообще щедрые на милостыню, почти ничего не подавали нищим из одежды, опасаясь, что через одежду можно причинить вред ее бывшему владельцу. В некоторых областях у русских бытовал обычай в ночь на Ивана Купала сжигать в костре сорочку больного ребенка: с ней как бы сгорала и его болезнь. Эти и другие многочисленные примеры иллюстрируют представление о неразрывной связи человека с одеждой и о возможной замене человека его одеждой. Аналогичную замену можно обнаружить в обычаях дарения подарков-залогов: «Я оставляю вместо себя залог (какую-то свою вещь)».

Особое значение имела нательная одежда, т.е. непосредственно соприкасающаяся с телом человека. В Перми русские никогда не ложились спать голыми: они были убеждены, что нечистая сила очень падка на голых людей. Сняв одежду, человек как бы переставал быть человеком. Функцию оберега несла вся одежда, но это могла быть и какая-то одна вещь (у восточных славян, как для женщин, так и для мужчин, особую роль играла рубаха), а часто — просто кусок ткани.

В письменных источниках X—XIII вв. (в летописях, юридических документах, житиях, грамотах-посланиях светских и духовных лиц и т.д.) содержатся наименования различных видов одежды. Наибольшее распространение имели слова *порты*, *портница*. Эти названия относились ко всякой одежде вообще: богатой и бедной, мужской и женской, исподней и верхней, белой и цветной, — но, как предполагает В.П.

ЛЮДМИЛА СЕРГЕЕВНА ЛАВРЕНТЬЕВА,
канд. ист. наук; Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН (Санкт-Петербург)

Левашова, исключительно из льняной и посконной тканей*. Кроме того, слово *портнище* обозначало просто отрезок или кусок ткани; так же называлась и определенная единица измерения длины ткани и меха. До сих пор в Тарногском р-не Вологодской обл. домотканное полотно, холст называют *портно*. Следующая группа названий — *плат*, *платно*, *платье*, *платие* — также первоначально обозначала лоскут ткани. В некоторых вологодских диалектах словом *платовье* называют полотно, холст, всякую белую тряпку. Слова *одежда*, *риза*, *облачение* встречаются реже и в тех случаях, когда речь идет об одежде священников, монахов. Но и здесь *одежда* — это покрыва-ло, то, чем покрывают, одеваю тело. Слово *рубашка* — позднее и происходит от корня *руб-* с означением 'рай'. Даже столь поверхностный анализ слов, используемых для

обозначения одежды, позволяет сделать предположение, что они имеют одно общее значение — 'кусок ткани/холста, мера', в котором, возможно, объективированы представления о доле, судьбе.

Хорошо известна такая примета: если ребенок родился в пленке, сорочке, шапочке или рубашке (т.е. уже прикрытый, в природной оболочке), то он уже как бы наделен счастливой долей. Счастливая доля выпадала далеко не каждому, и чтобы обезопасить ребенка на всю жизнь, наделить его долей, во время родов совершали определенные действия. Так, только что родившегося мальчика на несколько минут заворачивали в рубаху отца, а девочку — в рубаху матери. Причем рубаху перед этим не полагалось стирать. Иногда новорожденного закутывали в *рукотерник* (полотенце, которым вытирали руки вся семья). Пеленки и свивальник для новорожденного также делались из старой одежды. Следует заметить, что завертывание ребенка в рубаху отца — общераспространенный обычай у



Воскресный наряд девушек. Девушка справа — в платье, которое только начинало входить в Архангельскую губ., Мезенский у. (1903—1904 гг.). Колл. МАЭ 974-60



Молодая замужняя женщина в парчево-штофном наряде; на голове — «плат-косынка», вышитый узором. Архангельская губ., Мезенский у. (1903—1904 гг.). Колл. МАЭ 974-61

восточных славян. О рубахе матери упоминается реже. В случаях, если раньше в семье дети умирали, повитуха принимала новорожденного на штаны отца. Одежда отца или матери, используемая при рождении ребенка, имела не только охранительную символику, но и наделяла ребенка долей, возможностью дожить до зрелого возраста, до старости. Через одежду родителей, особенно отца, устанавливались связи между ребенком и родителями, происходило включение нового человека в семью.

Каждый следующий этап жизни человека отмечался новой одеждой. На крестины крестная мать готовила рубашечку для ребенка, которую часто хранили всю жизнь. Эта рубашка была самого простого кроя — кусок холста или коленкора, перегнутый пополам, с вырезанным посередине отверстием для головы. При крещении ребенка также могли использовать свадебную одежду отца или матери. Чаще всего это была рубаха, в которой венчался отец или даже дед. Во многих районах России в начале XX в. на крестины ребенку шили рубаху, наподобие мужской, нарядно отделанную кумачом, галуном и тесьмой. На Украине известен обычай, когда после обряда крещения ребенка клали на полутораметровый кусок полотна крижмо (плащик, хрещик, уйвоч, покривец). Верили, что этот кусок полотна способен оказывать воздействие на судьбу ребенка, не только в детском, но и в зрелом возрасте. Этую ткань берегли и могли использовать на свадебные рушники; для девушки из нее в некоторых местах шили наволочку (чтобы ей хорошо жилось замужем), для сына — сумку и онучи (когда его забирали на военную службу, чтобы он благополучно вернулся домой). Из крижма шили и одежду, которую ребенку следовало сносить.

Как видим, во время обряда крещения ребенка принимали на кусок холста, из которого впоследствии шили предметы одежды, особенно необходимые в те моменты жизни, когда человек приобретал новый статус, покидал дом, семью. Здесь мы снова сталкиваемся с представлениями о доле, судьбе, со стремлением наделить ребенка всеми качествами для счастливой жизни: сыграть свадьбу и дожить до глубокой старости.

Различий в одежде мальчиков и девочек в разных местностях в зависимости от традиции проявлялись в возрасте от 4 до 8 лет. Часто только к 9 годам мальчикам одевали штаны, а девочкам — юбку или сарафанчик.



Девушка в хороводном наряде; так же одевались к венцу. Архангельская губ., Мезенский у. (1903—1904 гг.). Колл. МАЭ 974-62

Если случалось куда-нибудь ехать с маленькими детьми, то их укутывали в одежду взрослых. Считалось, что дети, которые отказываются одеваться или сбрасывают с себя одежду, дольше будут жить на свете. Вероятно, из этого можно сделать предположение, что каждый этап жизни имел свою продолжительность, а продолжительность



Группа детей. Орловская губ. (1907 г.). Колл. МАЭ 1621-12

всей жизни складывалась из суммы всех этапов, следовательно, если какой-либо из них затягивался, изменялась и продолжительность всей жизни.

Подросшие дети начинали носить такую же одежду, как и взрослые парни и девушки. Часто девушка должна была сама сшить себе первую рубаху. В период половой зрелости молодых людей заставляли сильнее прикрываться одеждой: девушкам шили сарафаны подлиннее, а парни поверх нижних штанов носили еще одни. В южнорусских губерниях и на Украине совершеннолетие девушки было отмечено надеванием поневы, после чего девушка считалась невестой, «красной девицей», т.е. ее могли сватать. С этого возраста она приступала к приготовлению приданого, созданию одежды. Одежда шилась и праздничная, и будничная. В Калужской, Тульской и Рязанской губерниях девушки готовили себе в приданое праздничные и будничные навершики, выполненные в трех вариантах. В Мещерском kraе они шили сарафаны: красный, который носили молодыми, пестрый — для средних лет и «синяк» — для старости. Даже у девушек из семей среднего достатка хватало одежды лет на десять.

С возрастом и с изменением социального статуса появлялись все новые элементы костюма. Наибольшая его полнота достигалась в период активного возраста. Для женщины это время от свадьбы до рождения первого или последнего ребенка, «бабий век».

В южных губерниях России особенно тщательно соблюдались правила ношения понев, представляющих собой кусок ткани, обернутый вокруг бедер, обычно сшитый по краям специальной вставкой. Молодая женщина праздничную поневу (*сукман*), в которой она была на свадьбе, продолжала надевать в церковь по большим праздникам.



Одежда замужней женщины и девушки. Орловская губ. (1907 г.). Колл. МАЭ 1621-25

На границе Орловской, Курской и Черниговской губерний к праздничной поневе пришивали полоску кумача, вышитую гарусом, иногда блестками и позументом с кисточками. Такую поневу молодая женщина носила до появления первого ребенка. Пожилые женщины ни сукманов, ни понев с блестками уже не носили и лишь в большие праздники надевали поневу с белью, на которой вышивка была только по подолу. В Сапожниковском у. Рязанской губ. траурная и старушечья понева называлась *белоглазка* (на синем поле три белых нити в основе и в утке окаймлены одной красной и двумя зелеными нитями). В Орловской, Курской, Липецкой и Рязанской губерниях пожилые женщины носили черные поневы. Кроме и украшениями отличались и рубахи женщин разных возрастов.

К концу XIX в., когда появилась возможность покупать дешевые ткани, в центральных и северных губерниях возрастные отличия в одежде приняли несколько иной характер. Пожилые женщины и старухи продолжали носить домотканые рубахи и сарафаны, молодые женщины и девицы уже носили сарафаны и рубахи из покупных тканей.

Особенно ярко отражали возрастные и социальные изменения в жизни девушки и женщины головные уборы. Головной убор курской девочки до 12 лет состоял из парчовой повязки, а уже девушкой она носила другую повязку, под названием *венец*. Во Владимирской губ. девочки носили в косе гарус или *косник*, а девушки, достигшие зрелости, украшали косу лентой. Это означало переход в другую возрастную группу и было знаком того, что девушку можно сватать. Головной убор просвятанной девушки уже отличался от головного убора девушки на выданье. На Русском Севере *гловоренка*, т.е. просвятанная девушка, надевала повязку с *натяником* — кружком или овалом, прикрывавшим ей макушку. Это был переходный тип головного убора от девичьего к женскому. Свадебный головной убор *коруна* надевался поверх девичьей повязки. После венчания происходил обряд окручивания, когда свадебный головной убор заменялся женским, который состоял из нескольких съемных частей.

В Костромской губ. замужние молодые женщины носили *гильку* — род чепца, а сверху платок, из-под платка на лоб спускались поднизы. Женщины среднего возраста и старухи под платком носили повойники. В Новгородской губ. замужние женщины повязывали голову косынкой, все углы которой завязывали сзади, а потом платком. Причем молодые женщины завязывали платок под подбородком, а пожилые и старые — сзади. В Тверской губ. молодые женщины в праздники носили кокошники, обычно до рождения ребенка, в будни — кички. Женщина, у которой не было детей, всю жизнь по праздникам носила кокошник. Постоянно кичку начинали носить женщины средних лет, а старые, после 50 лет, уже меняли ее на «шлык».

Погребальную или смертную одежду



Замужняя женщина в праздничном наряде. Орловская губ. (1907 г.). Колл. МАЭ 1621-9

шили еще при жизни и хранили отдельно от другой одежды. В качестве погребальной одежды могли использовать венчальную рубаху. Если же смертную одежду шили специально, то при раскрое ее не резали ножницами, а рвали, она никогда не дошивалась и не подрубалась. Специальной одеждой умерших были *саван* и *куколь*, которые одевались поверх домашнего платья, как бы заменяя верхнюю одежду. Не останавливалась подробно на особенностях погребальной одежды, хотелось бы обратить внимание на использование в похоронных обрядах полотенца, платка или просто куска холста. Как только человек умирал, у окна его дома вывешивали кусок ткани, платок или полотенце. Эта ткань висела все 40 дней, считалось, что на ней находится душа умершего. На 40-й день родственники провожали душу умершего за окопицу, с низким поклоном встряхивая ткань в ту сторону, куда увозили тело. Как видим, жизнь человека заканчивалась так же, как и начиналась, — на отрезке (куске) холста.

И.С. ВЕСЕЛОВА

Покров Богородицы и бытование платка в русской женской субкультуре

Представленная здесь газетная фотография демонстрирует устойчивость обычая, сохраняющегося в нашей жизни первичный смысл платка-покрываля (его ограждающую, отделяющую функцию): заключенным женщинам разрешен только этот вид головного убора. Платок относится к тем элементам костюма, которые в современном городе рассматриваются не только как определенные знаки социального, возрастного, полового статусов, но и как символы. Так, платок (реже покрываю) на женщине в городе в зависимости от его цвета и способа повязывания может означать или возраст (городские старушки на лавочках во дворах в светлых, завязанных под подбородком, по-старушечьи, платках), или вероисповедание (в православную церковь женщина может входить только с покрытой головой, причем чаще всего покрывают голову именно платком), или траур по умершим родственникам и т.д. При ближайшем рассмотрении оказывается, что ношение платка (покрываю различных модификаций) подчиняется достаточно четким, во многом традиционным законам. Ситуации, в которых современная женщина предпочитает или обязана надевать платок (покрываю), — это ситуации экстраординарные: или обрядовые, или отторжения от обычной системы социума (заключенные, нищенки, монашки).

С начала XIX в. мода стала оказывать все возрастающее влияние на русский женский костюм (этот процесс распространялся от высших сословий к низшим и из города в деревню). Мода воцарилась в современном урбанистическом обществе. В угоду ей даже смешен календарь: за полгода до начала очередного сезона в столицах моды проходят представления новых коллекций одежды (так, коллекцию «весна—лето» показывают глубокой осенью). Место моды в процессе смены типов культуры неоднозначно. В самом начале работы «Функции национального костюма в Моравской Словакии» П.Г. Богатырев проводит важное, на наш взгляд, различие понятий «костюм» и «одежда»: основная «тенденция» костюма — стабильность, в то время как одежда ориентирована на моду [2]. Справедливо в отношении к национальному костюму в целом, это противопоставление не определяет всего комплекса различий между данными понятиями. Сопоставление фактов традиционной и городской культуры скорее свидетельствует о наличии более общей оппозиции «сознанное—неосознанное». Одежда становится костюмом при появлении внешней рефлектирующей точки зрения — исследователя, традиционного коллектива или модных стандартов [5, 14]. В карусели смены фасонов, расцветок, аксессуаров обращают на себя внимание детали, неподвластные диктату моды. Совершенно справедливо, что «как бы ни был одет человек, его внешний вид всегда подвергается интерпретации» [1, 315], причем можно добавить, что не только интерпретации, но и оценки по шкалам «свой—чужой», «модно—не модно».

ИННА СЕРГЕЕВНА ВЕСЕЛОВА, аспирант;
Российский государственный гуманитарный
университет (Москва)



Можайская женская исправительно-трудовая колония. Фото А. Замахина («Сегодня», 7 февраля 1996 г.)

В силу нескольких обстоятельств одним из наиболее значимых элементов русского женского костюма остается платок: во-первых, до недавнего времени он был одним из самых распространенных женских головных уборов; во-вторых, он одновременно сочетает в себе уникальную простоту и многообразие форм; в-третьих, только в русской православной церкви существует праздник Покрова Богородицы. Особое почитание Покрова Богородицы в православии нашло отражение в представлениях о русском женском головном уборе. Все это дает возможность исследовать бытование платка в двух планах — сакральном (символическая функция) и быденном (практическая, обрядовая и др. функции), причем возможны взаимопроекции этих планов.

Д.К. Зеленин включал платок в число «трех первоначальных элементов» женских головных уборов [9, № 1, 544—545]: 1) головное покрываю, которое (иногда — И.В.) вместе с волосами закрываю и лицо (фата, полотенце, полотно, намитка, шаль, полуушалок);

2) перевязка для волос, предохраняющая их от спутывания (лента, повойник, накосник, сеточка);

3) рога животного в качестве оберега («рога», «сорока», кокошник) — головные уборы на жесткой основе.

К концу XIX в. платок практически вытеснил в селе другие головные уборы [7] (в городе это произошло значительно раньше). Затем последовала замена традиционных платков и шалей на шляпки и другие головные уборы: «Наконец раздался первый свист паровоза и огласил нашу сторонку. Европа ворвалась к нам, словно хлестнула нас огненной вожжой, и азиатская Рогожская пала <...> Все наши девицы вдруг сделались "барышнями". На хоро-

шеньких головках вместо платочеков появились шляпы с белыми перьями, щегольские зонтики и наши тротуары стали топтаться французскими каблучками» [3, 160]. Однако новые головные уборы не смогли вытеснить окончательно платок даже в современном городе, поскольку он принял на себя обрядовые, праздничные и знаковые функции утраченных головных уборов на твердой основе (кокошников, «рогов» и т.д.).

Весь жизненный цикл женщины, все изменения в ее возрастном и социальном статусе отражались в модификации головного убора. Наличие/отсутствие платка, его цвет, способ повязывания, сочетаемость с другими головными уборами — код, по которому в традиционной культуре идентифицируется статус женщины, поэтому практически все переходные обряды с ее участием в главной роли сопровождаются сменой одной формы головного убора на другую.

Родильный обряд. Для облегчения родов на роженице развязывали все узлы, в том числе и платок, и расплетали ей косу [20, 264; 10, 320]: замужняя женщина оставалась простоволосой, что в обычное время было строго запрещено. По традиционным представлениям, женщина в первое время после родов является нечистой (она не выполняет обычную работу, ест отдельно от остальных членов семьи и т.д.). В момент родов женщина была вне обычной системы запретов и на время как бы «выпадала» из общей жизни семьи. До истечения 40 дней ей не разрешалось посещать церковь, после снятия этого запрета над нею читалась особая молитва с просьбой принять ее под покров Пречистой Богородицы и православной церкви (Молитва жене при рождении младенца) [15, 313]. Кроме того, повивальная бабка после крестин и очищения

роженицы получает в подарок от последней платок или кусок полотна, ситца [10, 326]. Она же или мать «загрызают грыжу» новорожденному через платок или пеленку с чтением соответствующего заговора [21, 100]. Роженица на крестинах и родинах дарила куму и куме — крестным ребенка — по полотенцу или намитке [12, 107].

«Развязывание ума». «С обрядом первой стрижки у русских и частично у украинцев совмещались знаменитые постриги, в результате которых доселе «бесполое» дитя <...> приобретало культурно предписанные признаки пола: мальчику дарили штаны или шапку, а девочке — юбку и платок» [1, 678].

Совершеннолетие. То, что девочка имела платок, не обязывало ее носить его, но с наступлением возраста, когда девушку можно было сватать, ей необходимо было ходить в специальном девическом головном уборе (венок, лента, сложенный платок), из которого выглядывала коса [9, 308—309; 12, 50]. Непокрытая девическая коса воспринималась как знак невинности и как «девичья краса». Девушка не просто носила головной убор, но и использовала его в различных гаданиях о суженом, женских обрядах [19, 485].

На праздник Покрова Богородицы девушки молились о своем замужестве. «В праздник Покрова приходят в церковь и, переступая через порог ее, говорят: Мати Пресвятая Богородица, покрой землю снежком, а меня женишком» [11, 24]; «Покров пресвятая Богородица! Покрой мою победную головку жемчужным кокошником, золтым подзатыльничком!» [6, III, 229]. Девичьи гадания на святки тоже не обходились без платка: например, при гадании с подблудными песнями блюдо с украшениями покрывалось платком или шалью. В семицких обрядах кумления девушки и женщины заламывали березки и связывали их в венки платками и через венки обменивались головными уборами, а через неделю раскрумливались и передавали их обратно — подобный обмен головными уборами рассматривается как установление ритуального родства [22, 279]. Связанными платками березовыми венками также гадали о своем будущем и суженом. В репертуаре хороводных песен (в хороводах пели девушки или молодухи) мотив платка встречается достаточно часто: это или платок «любимого/нелюбимого» или «тальянский платок» для троицких гаданий с венками [14, № 1156—1160].

Девушкам, сознательно отказывающимся по каким-либо причинам от замужества (*Христовы невесты, чернички, старки*), предписывалось носить нечто среднее между женским и девичьим головным убором: «Одевается в темное и «повязывается низенько»» [20, 267]. Еще более строгими были правила ношения головного убора для девушек, родивших ребенка вне брака: им категорически запрещалось носить открытую косу, но и на полноценный женский убор они не имели право [9, 305].

Свадьба. Свадебный обряд часто занимал не одну неделю, и каждый его этап сопровождался ритуалом с головным убором. Проследим модификации головного убора невесты на примере полного описания свадебного обряда в Вологодской области [17]. Основным знаком просватания является «закрывание» невесты платком, для чего собирались женщины и подруги.



94-летняя жительница г. Любим Ярославской обл. Вера Васильевна Смирнова в погребальном «саване», приготовленном ею себе «на смерть». «Саван» надевается на покойного поверх верхней одежды, на голове у женщины — поверх платка. Он представляет собой прямоугольный кусок белого тюля, одна из коротких сторон которого присборена и оформлена как чепец: на расстоянии примерно 2–3 см от края к ней пришит рюш из тюля, а от одного конца этой стороны к другому по периметру неправильного полукруга продета такая же тонкая лента — чепец образуется, когда ленту стягивают. Мужчинам «саван» готовят из белого коленкора или бязи и брезюра. На память В.В. Смирновой саван шили только для пожилых женщин и мужчин, то есть тех, дети которых уже взрослые. 1996 г. Фото С.П. Бушкович.

Закрывал невесту отец, после чего женщины перевязывали невесте «фатку по-годному»: «Платок берут за два соседних конца и, закинув за спину, как матросский воротник, завязывают концы под горлом. Потом свободным четырехугольником фатки, связанным за спину, закидывают невесте голову и лицо. Так, закрытая невеста и сидит до самого свадебного дня, не снимая фатку даже на ночь» [17, 34]:

Сего дни да сего часу
В воскресенье светлое
Приукрыл меня батюшка
Злой фатой-то слезливою [17, 39].

Одним из важных ритуалов севернорусской свадьбы является «баня» невесты, где ее парит специальная бабка, которая для приворожения жениха собирает невестиной фаткой ее пот, чтобы затем влить его в пиво жениху [17, 105]. Первым «торжественным» свадебным актом является «вывод невесты перед столы», то есть показ ее родственникам в «скруте» невесты. В этот момент головной убор невесты состоит из

шелковой шали и головодца (кокошника с открытым верхом): «Передние концы шали, разведя, связывают на спине так, чтобы лицо невесты было открыто» [17, 133]. Платком, в котором она рыдала всю неделю, невеста разбрызгивает воду после умывания по подругам — чтобы те поскорее выходили замуж. При выводе невеста закрывает особым платком еще и руки. На девичнике перед венчанием невеста раздает подругам свои ленты и кисточки от шали — на счастье — с особым причетом. В день венчания невеста несколько раз сменяет убор, при этом дома она отдает свою «красоту» с причетом про «волокиту проклятую» (убор замужней женщины), в котором «кика» и «красота» ведут между собой спор [17, 233]. После венчания в церкви или в сторожке сваха меняет прическу молодой с девичьей на женскую — переплетает ей косы из одной в две — и одевает кику. То, что кульминационный момент смены головного убора происходит именно в церкви, еще раз подчеркивает важность для русской традиционной культуры христианской символики Покрова. Платок (полотно) также входит в число подарков, которые невеста дарит новой родне.

Большуха. После венчания женщина на людях не должна была снимать с головы убор (кроме исключительных случаев — родов, похорон). Известно, что опростоволосить замужнюю женщину, сорвать с нее головной убор, — значило, нанести оскорбление ей и ее семье. Причем головной убор замужней состоял из всех трех элементов: повойника — интимного, под который прятались косы, «кики», «сороки» поверх него и платка или шали сверху, которые одевали для улицы. Одно из поздних объяснений столь строгого запрета на хождение без платка заключается в ревности мужа, только его «законном» праве любоваться косами жены [9, 317; 4, 3]. Еще одно из объяснений запрета — возможные наказания «сверху» за его нарушение. Так, пастух мог сурово наказать женщину, выгоняющую скот в стадо без платка (это грозило бедами скоту) [запись автора в Белозерском р-не Вологодской обл. в 1995 г.]. Чем старше становилась женщина и чем большая ответственность за семью ложилась на нее, тем строже становились запреты. Так, если молодухи, могли носить пестрые, красные платки, солдатки — белые, зеленые, желтые, то вдовы и старухи — только черные [20, 218].

Похоронный обряд. Платок в похоронном обряде выступает в нескольких качествах. Во-первых, полотенце, платок, кусок ткани до сих пор в деревнях вывешиваются у окна в знак того, что в доме покойник (душа, по бытующим представлениям, приходит утиратся полотенцем), кроме того, платки повязывают на кресты на могилах. Платками или полотенцами завешивают зеркала в доме. Во-вторых, на умерших женщин надевали платки в соответствии с тем статусом, который она имела. Например, «умершую молодую женщину одевают в яркую нарядную одежду и белый платок, пожилую женщину одевают во все темное» [20, 288]. «Умерших незамужних девушек всегда одевают более или менее празднично <...> Её [девушку] — И.В.] обязывают полотенцем... (платком)» [10, 347]. В Тверской губ. существовал обычай, в соответствии с которым «многие женщины, умирая,

отдавали свои, иногда очень ценные, головные уборы в церкви» [4, 5].

Платок, выполнявший в русской традиционной культуре роль покрывала (головного убора), конечно, осмыслился в связи с праздником Покрова Богородицы. Праздник Покрова отмечается русской церковью в память явления Богоматери Андрею Юрьевому и его ученику во Влахернском храме в Константинополе, где хранилась риза Богородицы. При этом явлении Богоматерь в сопровождении святых молилась в храме, а затем сняла с себя мафорий* и простерла его над молящимися народом. В этом же Влахернском храме еженедельно совершался обряд поднятия Покрова над образом Богоматери. Эта двойственность предания повлияла на иконографию Покрова. Существуют два типа композиции: где Богородица простерла мафорий над народом в храме и где над самой Богородицей ангелы держат мафорий. Таким образом, в сути праздника присутствует двунаправленность. Во-первых, это покровительство Пресвятой Богородицы всем православным, и во-вторых, покров Божественной благодатью самой Богородицы. Как уже отмечалось, все смены головных уборов женщины так или иначе санкционировались церковью (принятие под покров церкви роженицы и ее очищение, подарок девочке платка крестной матерью, смена девичьего убора на женский в церкви, и пожертвование в церковь головного убора по завещанию). Чем старше становилась женщина, тем более ее головной убор становился закрытым и темным, то есть походил на мафорий. Мотив «чудесного одевания» в спасительную пелену Богородицы присутствует во многих русских заговорах от болезней, при отправлении в путь и др. Идеально соответствующим мафорию головным убором являются темные женские монашеские покровы — закрывающие лоб, волосы и плечи: «Вместо камилавок монахини носили черные платки, плотно охватывающие голову (в них была вишина резинка) и целиком закрывающие волосы» [16, 224]. До сих пор при посещении церкви каждая православная женщина надевает платок. В вологодской деревне нам объясняли, что в церковь не ходят в платке, завязанном «назад концы**», а только с узлом под подбородком и распущенными концами. Пожилые старобрядки и сейчас ходят в церковь в черных или белых платках «в распуск» (два ближних конца завязаны или сколоты под подбородком, а два свободно лежат на спине). При двух последних способах повязывания платка он — так же, как и мафорий, — закрывает лоб, голову и плечи. Стоит отметить также, что в церкви за совершение таинств (крещения, венчания) кроме платы берут и добровольное пожертвование в виде платка или полотенца (для обрамления икон и уборки храма). В современном городе православная церковь хранит и под-

держивает традиционную символику женского платка.

Теперь любопытно проследить, какие значения приобретал платок в городской культуре. Портретная живопись XIX в. дает прекрасное представление о популярности платка/шали/косыни у женщин всех сословий (дворянок, мещанок, купчих, крестьянок). На подавляющем большинстве домашних портретов начала века дворянки позируют в уютном интерьере, в накинутой на плечи «турецкой» шали и в тюрбане, скрученном из шелкового платка. Тот же канон перешел и в так называемый «примитив»: мещанки и купчихи запечатлены художниками-«наивами» непременно в шапочке из платка, огромной шали на плечах и с шелковым носовым платочком в руке. В то же время традиционный платок (наряду с мужской бородой) начинает служить знаком сословного положения: «Жена ходит по-русски в платке, когда муж с бородой, и в чепце или в шляпке, когда муж бороду бреет, или даже тогда, когда он ее только подстригает» [18, 39].

Платок и другие традиционные головные уборы служили и знаком профессиональной деятельности женщины. Например, «большая, с кистями кашемировая шаль на плечах свахи была постоянным атрибутом одежды в моменты сватовства и являлась своего рода социально-разграничительным знаком. Помимо денежного вознаграждения свахе обязательно дарили кашемировую шаль» [8, 37]. Такими же знаками профессии в прошлом веке стали и яркие циплы с перьями. Как ни один из московских контрастов указывает мемуарист на соседство на Трубной площади домов свиданий и женского монастыря «с окнами из келий на бульвар, кишащий по вечерам веселыми девами разных категорий — и в нарядных, крикливых шляпках с перьями, и в скромных платочках» [13, 439]. И сегодня есть «женские» профессии, где ношение головного убора (от платка, маленькой шапочки до почти кокошников) является обязательным, — продавцы, медсестры и врачи, повара.

П.Г. Богатырев вывел два закона бытования национального костюма: то, что носили все слои общества, со временем становится костюмом только пожилых людей; при переходе будничного костюма в торжественный и обрядовый, степень его обязательности может возрастать. Некогда популярный женский головной платок в современном городе остался в обиходе только у старушек, причем иногда дамы, бывшие в молодости модницами, осознают в пожилом возрасте необходимость носить на голове платок. Обязательным остается черный платок при трауре, даже во время гражданских панихид. Летом прошлого года в центре Москвы я наблюдала, как рано утром в трауре шли на работу чиновники, видимо, одного из крупных ведомств: мужчины в строгих темных костюмах, а женщины в черных платьях и многие в черных повязках или платках.

Рассмотрев некоторые моменты функционирования головного убора в традиционной сельской и городской культурах, можно сделать два замечания. «Высказывание» головного убора в традиционной культуре настолько интенсивно, что практический не нуждалось в вербальной перекодировке. Поэтому существует сравнительно ма-

лое количество фольклорных текстов с платком в качестве отдельного мотива. Пожалуй, лишь в жестоких романсах широко представлен мотив платка: это и прощание с платочком в руках, и вышивание платка в ожидании милого, и накинутый второпях платок при встрече. При смене типа культуры с сельской на городскую этот головной убор сохранил символическую, обрядовую и знаковую функции (повсеместно — в рамках церковного этикета, свадебного и похоронного обрядов) и приобрел значение маркера социального и возрастного статуса, профессии. Важную роль в актуализации символической функции платка играет православная церковь и особое почитание в ней Покрова Богородицы. Впрочем, то, что платок время от времени становится модным аксессуаром, свидетельствует о его эстетической и pragматической актуальности.

Литература

- Байбурин А.К. «Развязывание ума» // Лотмановский сборник. Вып. 1. М., 1995.
- Богатырев П.Г. Функции национального костюма в Моравской Словакии // Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
- Богатырев П.И. Московская старина. М., 1989.
- Вершинский А.Н. Материалы по истории древнерусских одежд: Старинные наряды и головные уборы Тверской губернии. Старица, 1913.
- Гофман А.Б. Мода и люди: Новая теория моды и модного поведения. М., 1994.
- Даль В.И. Пословицы русского народа: В 3-х т. М., 1993.
- Елеонская Е.Н. Женский костюм в пригородных деревнях г. Козельска // Этнографическое обозрение. Кн. XXVII. 1908. № 3.
- Жирнова Г.В. Брак и свадьба русских горожан в прошлом и настоящем (По материалам городов средней полосы РСФСР). М., 1980.
- Зеленин Д.К. Женские головные уборы восточных (русских) славян // Slavia. 1926—1927.
- Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991.
- Великорусские заклинания: Сб. Я.Н. Майкова / Послеслов., примеч. и подгот. текста А.К. Байбурина. СПб., 1994.
- Маслова Г.С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX — нач. XX в. М., 1984.
- Московская старина: Воспоминания москвичей прошлого столетия / Общ. ред., предисл. и примеч. Ю.Н. Александрова. М., 1989.
- Песни, собранные Киреевским. Новая серия / Под ред. В.Ф. Миллера и проф. М.Н. Сперанского. Вып. 1. М., 1911.
- Полный сборник молитв, читаемых перед святыми иконаами на молебнах и венчальных бдениях, с присоединением тропарей и величий. СПб., 1993.
- Ривош Я.Н. Время и вещи: Очерки по истории материальной культуры в России начала XX века. М., 1990.
- Русская свадьба: Свадебный обряд в Тарногском районе Вологодской области / Сост. Д.М. Балашов и др. М., 1985.
- Вистенгоф П. Очерки московской жизни. М., 1842.
- Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. Т. I: А-Г. М., 1995.
- Быт великорусских крестьян-землепашцев: Описание материалов этнографического бюро князя В.Н. Тенишева (на примере Владимирской губернии) / Авторы-сост. Б.М. Фирсов, И.Г. Киселева. СПб., 1993.
- Традиционная русская магия в записях конца ХХ века / Сост., вступ. ст. С.Б. Адоньевой, О.А. Овчинниковой. СПб., 1993.
- Русский эротический фольклор / Сост. и ред. А.Л. Топоркова. М., 1995.

*Мафорий (греч.) — длинное покрывало, закрывающее голову и плечи и спускающееся вниз. В христианской иконографии — одежда Богородицы и святых жен.

**По устному сообщению А.Б. Мороза, в Полесье бытует легенда, объясняющая, что платок не завязывают назад концами из-за того, что такой узел напоминает петлю, в которой удавился Иуда. Сейчас, наоборот, верующие девушки и молодые женщины завязывают платок в храме именно назад концами.

С.И. РЫЖАКОВА

Латышские наплечные покрывала — виллайне



Способы ношения виллайне в различных районах Латвии

Наплечное покрывало (латш. *виллайне*, *сагша*, *снатене* и др.) — одна из важнейших частей латышского народного женского костюма.

Письменные и археологические источники свидетельствуют, что наплечные покрывала были частью женского и мужского костюма многих народов Европы. Известны древнерусская *вотола* — безрукавный плащ, который изготавливали из толстой льняной или посконной ткани и носили поверх одежды [1, 45]; княжеское корзно — длинный (почти до пят) плащ, застегивающийся на правом плече [1, рис. 1]; другие формы плаща — *мятль*, *киса*, *коць*. Прибалтика является одной из немногих историко-этнографических областей, где бытование наплечных покрывал продолжалось непрерывно примерно до половины XX в. Древнейшие их фрагменты в Латвии известны по погребениям латгалов, селов и земгалов (начиная с VII в.) и ливов (начиная с X в.).

Прибалтийские народы надевали их на оба плеча и иногда закалывали на груди круглой фибулой — *сактой*, или оборачивали вокруг туловища, оставляя обе или одну руку свободными, и закалывали сактами на одном плече или около локтевого сгиба. Эстонское *линник*, латышское *аутс*, литовское *панумоятис* означали как наплечное покрывало, так и полотенчатый головной убор. Последний встречается, в частности, у ливов и у славян — *наметка* (*намітка*), украинский головной убор и полотенце русских центра Европейской части.

На юго-западе Латвии, в Рудаве, покрывала (*маргене*) носили как несшитую поясную одежду, т.е. на бедрах, перекидывая концы через плечо и застегивая сактами. Маргене шили из двух кусков шерстяной ткани в клетку, очень сходной с тканью понев южных великорусов [2, 22—23]. Несшитую поясную одежду, *прошаву* (ср. рус. *процва* — переднее полотно, вшивавшееся в поневу), в центральной Латвии носили в XVIII — нач. XIX вв. молодые девушки и невесты. Ливские женщины X—XII вв. носили застегивающуюся поясную одежду, которую можно считать переходной формой от несшитой поясной одежды к сарафану на лямках. В ижорском женском костюме одежда-

полотно трансформировалась особым образом: «поверх рубахи ижорки носили своеобразную одежду из двух полотниц на лямках, которую старые авторы называют "запонами" (Георги) или "родом передника" (Туманский). Надевались они также весьма необычно: одна лямка на левое плечо — и полотнище закрывало тело с правой стороны, другая — на правое плечо и запон закрывал левый бок» [1, 220]. К началу XX в. эта одежда превратилась по своей функции в нечто типа наплечного покрывала, им закрывали в дождь голову и плечи [1, 224]. Сохранились также описания ижорской одежды, имевшей вид небольшого передника на лямке, который носили поверх передника на одном боку.

Археологические и фольклорные материалы свидетельствуют о том, что покрывала носили по несколько штук сразу: под верхнее украшенное надевали неукрашенные. Несколько виллайне надевали во время сватанья, свадьбы и при погребении, что связано с ритуальным «укутыванием» при исполнении переходного обряда.

Украшение покрывал балтов и ливов VII—XIII вв. состояло из бронзовых колечек-заклепок (широких и узких, в том числе профилированных), спиралек, кружков и трапециевидных подвесок, оловянных розеток, стеклянного бисера, вышивки цветными нитками, а также плотной каймы, изготовленной в архаической технике *целайне* на дощечках, сочетавшей витье и тканье.

На виллайне встречаются определенные геометрические орнаментальные мотивы: зигзаг (на наиболее простых), ряды крестов и треугольников, ветвящийся крест, в том числе свастика, «ужик», «знак Юмиса» (треугольники с вершинами, направленными к центру виллайне), «знак Мартына». Отдельные орнаментальные знаки помещены в треугольники, ромбы, следуют друг за другом или группами [5, 22—30]. Латышские *целайне* XVII—XIX вв. близки древним и по орнаментальным знакам, и по принципу их композиции, но имеют несколько иное цветовое сочетание (перекликающееся с основным белым фоном виллайне) и более тщательную выделку краев.

Бахрома от *целайне* нередко отделена рядами бронзовых спиралек, насаженных на нити. Обычно она красится в желтый, красный, синий цвета; на углах виллайне нити бахромы заплетали в косички с кисточками на концах. Иногда туда вплетали орех-двойчатку, который

в латышских верованиях надеяется магической силой приносить богатство, достаток и плодородие [3, 27, рис. 15]. По этнографическим сведениям XIX в., такие покрывала надевали на невесту во время свадьбы.

Виллайне обычно закалывали сактами: в большинстве областей Латвии — на груди; в юго-западной Курземе — на плече или около локтя. Круглые сакты распространялись в Латвии начиная с XVII в., до этого времени использовались в основном подковообразные. Существовали так называемые *aptītas saklas* («смертные сакты»): «передко семьи хранили сакты, которым приписывали мистическую силу, т.н. смертные сакты. Ими была сколота одежда покойного в момент смерти; эти сакты использовали для предотвращения различных несчастий, такими сактами лечили скот, если его ужалила змея или если случилась неизвестная болезнь» (Этнографический отдел Музея истории Латвии, 90 документ, уезд Марциенас; 4, 102).

В мифологических представлениях балтийских народов виллайне является символом неба. В загадках о ночном небе постоянно описывается виллайне: «Синее виллайне полно огненных искр» (ночное небо и звезды), «Расстелила виллайне, насыпала гороха, поставила калач — никто не может взять!» (ночное небо со звездами и полумесяцем) [6, 227].

В дайнах виллайне сравниваются с небом, солнцем, морскими волнами и всей поднебесной: «Какое матушка Ветра стирает виллайне? / Кругом цветы цветут, посреди солнце блестит» [LD 17034]; «Литовцы мой платочек перебросили через Даугаву; / Все четыре золотые угла, посереди — солнце, месяцок» [LD 5668]; «Посреди солнце, вокруг звезды, на краю — месяцок» [LD 31979]; «Сияй, солнце, сияй, солнце, бросай черное (виллайне) в море, надевай белое; пусть стирают морские девушки дубовыми валёчками» [из собрания автора].

Тканье виллайне нередко изображается как космогонический акт, как «тканье света» (*aust gaistu*); этим занимаются Солнце, дочери Солнца или Морские девушки: «Морская девушка ткёт сагшу на конце гребня волны; / Соткав, вышивала золотыми нитками. / Одну дала Солнышку, другую — дочери Солнца, / Третью припасла, покрыть свою матушку» [Ф К 1730, 70053].

В песнях, содержащих фрагменты мифа о «небесной свадьбе» и описывающих приход весны, говорится о появлении на деревьях листвы как о покрывании божеством деревьев виллайне. Солнце во время свадьбы своей дочери одаривает природу — покрывает деревья виллайне — листвой: «...Отец и мать в Неметчине, празднуют свадьбу дочери Солнца. / Само Солнце везет приданое по верхушкам леса: / Сосне — перчатки, ели — носки, березке — белые виллайне, / Самой болотной вербе — два золотые колечка» [LD 34039, 6] (ср.: «Кто, березка, тебя покрыл таким зеленым виллайне? / — Туман, туман, утренняя роса, весенний дождичек» [Ф К 1152, 64]).



Женщины из области Ииебалга. Рис. Й.Х. Бромце, 2-я пол. XVIII в.

Значение, объединяющее в народном латышском мировоззрении покрывала — одежду и растительный покров, проявляется наиболее часто в параллелизме народно-поэтических тропов, где виллайне сопоставляется с цветами, хвоей, листвой, дерном — «зеленым покровом»: «Маленькая моя сестрица, с цветочными ручками, / Ткала такие виллайне, какие цветы на черемухе» [ФК 668, 6197]; «Пася на лугу, разукрасила виллайне, / Какие цветы на лугу, такие же узоры на виллайне» [ФК 387, 3387]; «Я повесила виллайне в цветущем яблоневом саду; / Сияют белые яблоневые цветы, еще белее виллайне» [Ф Z 739, 11433]; «Белая черемуха на горке, еще белее в долине; / Надеваю белое виллайне, еще белее (лежит) в приданом» [из собрания автора]; «У бобочки пестрые цветы, у меня еще пестрее виллайне: / Я вышила виллайне девятью нитками» [Ф N 1450, 2849]; «Сегодня ночью меня мать покрывала пестрыми виллайне; / Утром меня братья покроют зеленым дерном» [Ф К 1638, 4171]. Актуализация семиотического значения «покров» выражена и в параллелизме виллайне с туманом, дождем, покрывающими зелень, деревья, землю. Белор



Реконструкция костюма жмудинки X—XI вв. по материалам могильника в Жвиляй



Латышские крестьяне в Риге. По гравюре Моллина, 1612 г.

неукрашенное виллайнене сравнивают со снегом, обсыпавшим плечи девушки.

В народной обрядовой системе виллайнене также становится значимым там, где укутывание, скрывание, покрывание являются необходимыми ритуальными действиями. Закрывание невесты платком, шалью, фатой было распространено у большинства народов Европы. Во второй половине XIX в. в Латвии тоже бытовал обычай закутывать голову и лицо невесты в виллайнене, причем самым важным считалось закрывать глаза: «Дай, Боже, дождю лить, мне замуж идти. / Покроет меня матушка пятью парами виллайнене» [LD 44429]; «Ай, Боженьки, ай, Боженьки, бесстыжая невестушка, / Не подъехала к воротам, уже глазки показала!» [LD 18572].

Виллайнене является одним из даров невесты на свадьбе, оно считается дорогим подарком; его дарят обычно только свекрови, реже и золовкам: «Мне надела молодая легкое-легкое виллайнене; / Пусть Бог даст молодой легкую жизнь прожить» [Ф К 1640, 1347].

Украшенное наплечное покрывало составляет важнейшую часть приданого невесты, сопоставимую по значимости с коровами и телятами. Девушки готовили и расшивали виллайнене с самого раннего возраста; сиротки и работницы выкраивали время, часто по ночам вышивали виллайнене. Девушка, не имеющая виллайнене, считалась крайне бедной: «Ленина та девушка, у которой не украшено виллайнене; / Еще лениней та девушка, у которой нет белого виллайнене» [ФВ 891, 10685].

Нередок в свадебных песнях мотив покрывания невестой растений предметами, в частности, виллайнене, символизирующим листву и цветы. Его можно соотнести с мотивом покрывания деревьев виллайнене

(листвой) божеством, который рассматривался выше. Тканые, вязаные, плетеные и вышитые (часто по образу зелени и цветов!) предметы, фигурирующие в песнях, но также и в качестве свадебных даров, по народным представлениям, стимулируют рост, цветение и плодоношение растений, а невеста выступает в роли наделяющего божества: «Все кусты, хворостины, ждут моего украшения; / Тому перчатки, тому носки, можжевельнику — виллайнене» [LD 25557]; «Жди, жди, братец, ну, идет твоя

долгожданная, / Ну, идет твоя долгожданная, одаряя кусты, леса: / Дубу дала пояс, липе белое виллайнене, / Маленьkim ивам, им бросила пару перчаток» [LD 18482].

Ритуальная нагруженность виллайнене в латышской свадьбе, вероятно, стала причиной уподобления в народно-поэтических текстах виллайнене счастливому супружеству: «Липмя липнет липовый лист к моему виллайнене; / Так прилип жених ко мне самой» [Ф К 1955: 8079]. Известно также выражение «холодные виллайнене», которое означает отсутствие супруга: «Бери, Боженька, что берений, не бери моего супруга! / Пуст край моей кровати, холодны мон виллайнене» [LD 27388]; «Пуст край моей кровати, холодны мон виллайнене; / Нанолин, Боже, край кровати, грей мою виллайнене!» [LD 27 887]. «Греть виллайнене» (*sagulel villaini*), букв. «отсыпать виллайнене», — значит, пребывать в супружестве.

Виллайнене входило в состав погребальной одежды. Почти все древние виллайнене найдены археологами в погребениях, где они покрывают все тело или надеты, как при жизни: «Три разочки обойду могилку матери, рыдая: / Здесь спят мои добрые слова, мои белые виллайнене» [LD 49749]; «Моя сестрица заснула в белой песчаной горке. / На ней белое виллайнене, в руках веночек из цветов» [LD 27570].

Литература

1. Древняя одежда народов Восточной Европы. Материалы к историко-этнографическому атласу / Отв. ред. М.Г. Рабинович. М., 1986.
2. Историко-этнографический атлас Прибалтики. Одежда. Рига, 1986. С. 62—71. Карты 24—28.
3. Dzervītis A., Ginters V. Latviešu tautas tērpī. R., 1936.
4. Slava M. Latviešu tautas tērpī // Archeoloģija un etnogrāfija. R., 1966. 7. sēj.
5. Zaripa A. Seno latgalju apģērbs 7.—13. gs. R., 1970.
6. Villaine // Mitoloģijas enciklopēdija. R., 1995. II. sēj.

Список сокращений

Наэгле — Paegle E. Latvju rakstu krāja. [Karlsruhe], 1948.

Ф — Материалы Фольклорного хранилища Института литературы, фольклора и искусства (номер манускрипта, порядковый номер варианта).

LD — Barons K., Visendorfs H. Latvju Dainas. I. Jelgava, 1894; II—VI. Peterburgā, 1903—1915.



Ижорки из Лендовицы в нач. XX в.

П. ГАММАДОВА

Женский убор лакского селения Балхар и связанные с ним традиции

Дагестанское селение Балхар, в котором проживают лаки, издавна славится изделиями народных промыслов: керамикой, узорными паласами, вышивками, войлочной обувью ручного производства, плетением золотониткой (нить желтого металла), расписными сундуками, украплениями из серебра. Ныне, как и в прошлом, эти изделия не только товарная продукция, они активно используются в жизни сельчан. В наибольшей степени это относится к женскому праздничному костюму и к предметам, которые остаются обязательными в обрядах семейного цикла, бережно сохраняемых местными жителями. Почти все приданое невесты состоят из изделий прикладного искусства, которые произведены вручную. Часть приданого готовится в написании к свадьбе, а часть переходит от поколения к поколению, от матери к дочери, служа образцом для современных рукодельниц.

Костюм, убранство и другие предметы, относящиеся к женской сфере жизни, у лаков насыщены традиционными элементами, символичными и в то же время выполненными жителями с тщательностью и мастерством.

В отличие от колыбели мальчика резная деревянная колыбель девочки (*кири*) украшается пестрым традиционным орнаментом, который встречается также на местных сундуках (*бутукье*), как правило, изготавливаемых для каждой невесты.

В селе существует обычай привязывать спеленатого младенца к колыбели, чтобы у него были прямые ноги и спина. Лишь в колыбели девочки ремешки, предназначенные для этого, (*мохллу*) украшаются вышивкой, лоскутками парчи и иранского шелка. Поперек колыбели над лицом девочки вешают бусы (*кюришанту*) из разноцветных камешков-самоцветов, в колыбели мальчика — бусы из темных кожаных шариков, керамических свистулек и фигурок зверей и птиц. Одежда, пеленки, другое убранство колыбели мальчика строго выдержаны в двух-трех спокойных тонах (беж, коричневый, зеленый). В колыбель девочки обязательно кладут 5-6 цветных платков, тканую узорную накидку. Младенческая распашонка (*къачи*, букв. «безрукавка») девочки расшита мелкими украшениями из серебра, а передняя часть чепчика (*къяла*) — золотониткой.

Всем детям, независимо от пола, кладут в колыбель или нацивают на распашонку, пеленки некоторые предметы, служащие оберегами (*янил къахъу*, букв. «чтоб не слазить»).

На детскую безрукавку по правому плечевому шву нашивают *шатта* (букв. «эмейка»): чехольчик-трубочка в палец толщиной из материи в бело-синюю клетку, зауженный (как хвост змеи) к рукаву; внутрь чехольчика кладут уголек, каплю свинца, которую отливают специально для этого, и по 9 зерен каждого вида злаков; на конце, обрисованном к шее ребенка, делают голову (перетягивают трубочку шнурками), которой с помощью вышивки и бусинок-глаз придают форму змеиной.

К одежде ребенка пришивают природные камешки любой формы и любого цвета, которые имеют естественные точечные вкрапления контрастного цвета. Их называют *гъарал кюришан* (букв. «бусинки дождевые»). До сих пор местные жители считают, что «бусинки дождевые» выпадают вместе с дождем, и ищут такие камешки после дождя на земле.

От глаза к одежде пришивают *някI оврватI* (букв. «синяя лягушка»): природный камень синего или голубого цвета, которому скоблением придают форму головы лягушки, имитируя даже пупырчатость кожи.

Кроме этого, в качестве оберегов и амулетов используют волчий или лисий клык (чтобы младенец вырос ловким и смелым); волчий клык, обрамленный серебряным кольцом; кость, найденную в

ПАТИМАТ ГАММАДОВА, жительница селения Балхар, народный мастер РФ, выпускница Московского института культуры. В статье приводятся сведения, собранные ею у жителей селения Балхар Галимат Исмаиловой, Уди Гасановой, Сузун Моголидовой, Зубайдат Умалатовой, Качу Гаммадовой и др.

собачьих экскрементах; позвонок змеи; звено кольчуги; кость от крыла петуха (чтобы не чувствовал усталости); веточку айвы с нарезным орнаментом (как правило, это две разнонаправленные спирали).

Когда мать первый раз замечает, что ребенка слазили, она зовет муллу, который с чтением молитвы льет в воду свинец (*ЧутIул ссихъу дутIин*, букв. «свинцовую куколку лить»), а затем вместе с родителями определяет, на какое животное, какую птицу или человека похоже отлитое изображение. Эта фигурка из свинца становится индивидуальным оберегом младенца на всю жизнь. После окончания обряда ее нашивают на безрукавку.

Младенец имеет нашитый на одежду *гъачар* (букв. «треугольник»). Это — бумажка, на которой мулла, по просьбе матери ребенка, пишет на арабском языке напутствия, пожелания здоровья, счастья, заговоры от дурного глаза и пр. Бумажку складывают треугольником, заворачивают в ткань или кожу, обмакивают в растопленный воск (для сохранности) и пришивают (прикалывают) к одежде ребенка.

Маленьких девочек в былье времена одевали очень просто. Они носили ситцевые платья прямого покрова с глубокой треугольной горловиной и прямыми, с опущенной проймой рукавами. Внизу платье доходило до икр. Поверх платья надевали безрукавку с серебряными пуговицами или застежками. На голове под платком — *бакIблыхъу* (матерчатая трубка-чехол, в которую собирались волосы). В раннем возрасте, как правило, после года, девочкам прокалывали уши; они носили серьги в виде серебряного шарика или камешка в оправе. На ногах — тапки (*мяхсхис*) из кожи. Зимой надевали шубы из овечьих шкур; такие же шубы носили все жители, независимо от пола и возраста.

Костюм девушек на выданье заметно отличался. В памяти старожилов селения сохранился старинный способ определения зрелости девочки, связанный с костюмом: в подол платья ей высыпали традиционную меру зерна, и если зерно не просыпалось, то девушка признавалась готовой для вступления в брак. С этого момента она носила отрезное по талии платье со складчатой юбкой. Горловина такого платья была круглая, иногда с воротником-стойкой, и застегивалась пуговицами. Рукава были тоже в складку и заканчивались внизу манжетами с пуговицами. Длина платья — до икр. Поверх платья — безрукавка. Девушки так же, как и девочки, собирали волосы в *бакIблыхъу*, но у них на ее нижний конец пришивалась серебряная цепочка. Голову покрывали обязательно белым бязевым платком. Этот платок отбеливали мочой младенцев, а крахмалили сладкой мукой (*кIут*), которую делали из проросшего зерна. На ногах девушки носили чулки-джурабы и легом — *мяхсхис*, зимой — войлочные сапоги с кожаной отделкой коричневого или черного цвета.

Девушки пользовались косметикой: ладони и кончики пальцев красили хной, брови подводили басмой. И в будни, и в праздники они носили украшения из серебра (бусы, серьги, кольца, браслеты), которые перед праздниками чистили белой глиной. Девушки девелали в уши серьги в виде колец с самыми разнообразными фигурами или с камнем внутри кольца (*чанма Чичирайсс*). Старухи до сих пор очень любят такие серьги, а также *шанма Чичирайсс* (трехпуговичные серьги).

На свадьбы и праздники девушки надевали шелковые платки, преимущественно белые или светлых тонов (у девочек платки ярче, чем у девушек). Платья — из дорогих тканей (бархата, иранского шелка, атласа). Так как в свадьбе участвовали все жители селения без приглашения, это был праздник для всех, то принаряжались и дети, и взрослые. Считается очень удачным, если первый выход ребенка (вынос младенца после сорока дней, в течение которых мать и младенец не покидают дом) совершается на свадьбу: в жизни ребенка будет много веселых и счастливых дней.

Платье женщин продуктивного возраста было отрезным над грудью, под отрезом — присборенное или в складку. Горловина — округлая или с небольшим треугольным вырезом спереди. Рукав —

широкий на манжете. Сверху — безрукавка. Женщины надевали широкие штаны (*хажак*) из черного атласа или из *къарамал* — ткани черного цвета, которая у жительниц села уже не сохранилось. Штаны — ниже подола платья на 4-5 см. Внизу штаны обшивали тесьмой из золотонитки двух-трех видов. Головной убор — такой же, как у девушки, только платок темных тонов, как и платье, а на чехле для кос — серебряная цепочка. В праздники на голову надевали дорогие платки: *гульменди* (тонкие традиционные платки редкого плетения) или *харал* («николаевские», т.е. русские дореволюционные платки). Эти платки до сих пор очень ценятся женщинами селения.

Платье пожилых женщин — цельнокроеное широкое; внизу в боковые швы вставлены клины, расширяющие подол книзу. Горловина — треугольная с разрезом до пояса, который застегивается пуговицами. Рукава — широкие прямые. Сверху надевают безрукавку. На голове — *бакъяхы* без серебряной цепочки, поверх которой *чичи* (прямоугольный платок около трех метров длиною из шерстяной ткани), середина которого проходит под подбородком, а концы заброшены на голову; сверху — платок с бахромой. Цвета всего убора — коричневый, темно-зеленый, черный.

Женский погребальный убор отличается от мужского несколькими деталями, характерными для женского костюма: лицо закрывается паранджой; по желанию родственников или по завещанию покойницы, на ней оставляют кольца, серьги, браслеты; кладут несколько разноцветных платков.

По мусульманскому обычаю, любого покойника не обряжают в верхнее платье, сейчас кладут его на шерстяное одеяло. Тело посыпают ароматной сухой травой (*хенех*), чтобы к нему не приближались духи (*щайтлантал*). Кладут узелов (*кыцури*), в который завязывают кусок угля, свинца, волчий клык, по 9 зерен разных видов злаковых. Все отверстия тела прикрывают ватой, вату кладут также между пальцами ног и рук. Приготовленное таким образом тело заворачивают в пять *сур* — большие куски полотна, как простыни, обязательно из белой бязи, в которые пеленают тело, а затем *сур* сшивают (получается чехол). Заворачивают в *сур* и погребают покойника, независимо от пола, всегда мужчины.

Умершей девушке, как и невесте, голову покрывают оранжевым шелковым платком, лицо оставляли открытым.

Наряд невесты до сих пор традиционный. Многие девушки надевают на свою свадьбу наряд, в котором в свое время были их матери, бабки и прабабки. По крайней мере серебряные украшения, нашитые на верхнее платье, у каждой частично родовые, наследственные.

На невесте два платья и двое штанов. Оба платья — цельнокроеные, с клиньями в боковых швах. Рукава — широкие, без манжет. Горловина — треугольная с разрезом. Нижнее платье и нижние штаны — из черного атласа. Подол нижнего платья по низу отделан полосками шелка оранжевого, зеленого и коричневого цвета и тесьмой из



Свадебное платье. С. Балхар

золотонитки. Верхние штаны — из шелка под цвет верхнего платья.

Верхнее платье невесты называется *чичи* (букв. «платье с нашитыми пуговицами» или «платье с нашитыми украшениями»). Еще его называют *цикортуктул* (букв. «невестиное платье»). Шьют это платье из иранского шелка (фиолетового, зеленого, коричневого), рукава к нему делают обязательно из оранжевого шелка. Считается, что стачивать швы платья невесты нужно необработанной шелковой нитью, вытянутой из кокона шелкопряда. Такая нить сохраняет спирали кокона, поэтому в процессе шитья на ней естественным образом должен затянуться узелок. Если узелок на нити не затягивался, все платье распарывали и начинали шить вновь. В узелке на нити, которой стачивали швы платья невесты, видят окончательное «связывание» жены и мужа в браке. Низ подола и рукавов верхнего платья обшивают тесьмой двух-трех видов. На груди по бокам пришивают два кармана из той же оранжевой ткани, из которой сшиты рукава.

Спереди платье имеет разрез (от горловины до талии). На уровне солнечного сплетения его прикрывает *хяялла* (букв. «лапа») — отделка-аппликация из оранжевого шелка, по форме напоминающая руку. *Хяялла* служит «оберегом души» (*дакнилуга*). Эту отделку сверху прикрывает *хюючи* — большая круглая или овальная застежка из серебра, тоже служащая «оберегом души».

Кроме *хюючи*, на шелк платья нашивают множество мелких и крупных серебряных украшений и прочих изделий из серебра. Чем богаче невеста, тем больше на ней серебра. Подол платья и рукава обшивают монистами, на боковые швы пришивают бубенцы. По всему переднему полотнищу платья располагают в виде симметричной композиции серьги, бусы, пряжки, пугови-

цы, цепочки и другие украшения. На платья пришивают и серебряные предметы женского обихода — игольницы; на оба кармана — амулетницы, т.е. узорные футлярчики небольшого размера. Самые старинные платья невесты в селе украшены серебряной утварью (ложками, подстаканниками, похоронницами и др.), а не украшениями.

Чехол для волос у невесты расширяют кораллами, жемчугом и бирюзой, к его нижнему концу пришита толстая серебряная цепочка. Голову невесты покрывает белый *чичи* (см. убор старух), служащий символом чистоты и свежести. Сверху особым образом повязывается *вала* — оранжевый шелковый платок, являющийся главным атрибутом невесты. никто, кроме невесты на свадьбе, никогда такой платок не носит.

От глаза на тыльной стороне чехла для волос нашивали *күцүри* (узелок с оберегами: свинцом, зернами, углем). На платье под левой мышкой нашивали «треугольник» с пожеланиями счастливой семейной жизни, красивых и умных детей и т.д., написанными по-арабски или просто арабскими буквами.

Руки невесты украшаются массивными серебряными кольцами и браслетами. Традиционное украшение с. Балхар — бляха в виде солница на запястье, которая соединена цепочками с кольцами и серебряными наперстками, надетыми на средние пальцы обеих рук.

После свадьбы молодая женщина могла надевать наряд невесты (всегда без оранжевого платка) только на свадьбы близких родственников. Обычно же в праздники и на другие свадьбы она ходила в нижнем черном платье невесты и в нижних штанах.

Невеста в любое время года обязательно обувает войлочные сапоги с отделкой из кожи красного цвета, богато расшитые разноцветными узорами и тесьмой мелкого плетения.

Когда невесту вели в дом жениха, всю ее покрывали *пардав* — большим тонким платком — так, что ни ее лицо, ни ее убор не были видны.

После свадьбы дочери дом родителей, как правило, опустошается. Все необходимое для жизни отдается в приданое (*хъус*), начиная с мебели (сундуков, ларцов) и кончая коровой. В приданое обычно входит еще 6 одеял, 7-8 паласов, 5-6 ковров, 2 матраса, 4-6 подушек, постельное белье, до 30 отрезов различных тканей, 7-8 платков, вся одежда невесты, будничная и праздничная, украшения которой составляют в большинстве предметы старины. Родители жениха дарят невесте ковры, одеяла, пледы, отрезы, несколько украшений (брраслеты и кольца). Из предметов утвари их обязательный подарок — два больших медных таза. Приданое невесты должно превышать количество подарков со стороны жениха хотя бы на две-три единицы. Все это переходит после свадьбы в собственность мужа, но распоряжаются этой собственностью сообща. Если брак расторгается до рождения ребенка, то приданое жены возвращается ей. После рождения ребенка — оно остается с тем из супругов, кто воспитывает ребенка.

Д.А. БАРАНОВ

СИМВОЛИКА И РИТУАЛЬНЫЕ ФУНКЦИИ ПИВА

Пиво занимает особое место в народном пищевом коде: его приготовление и употребление носило ярко выраженный ритуальный характер. Реальная способность пива как хмельного напитка вводить человека в особое экстатическое состояние, снимать или, по меньшей мере, ослаблять всевозможные ограничения, мифологизируется и абсолютизируется в контексте традиционной культуры.

Семантическая нагруженность пива во многом определяется способом его приготовления, во время которого аккумулируются знаковые свойства напитка, а также символикой исходного сырья. Поэтому чтобы выявить семантический круг понятий, связанный с пивом в русской традиционной культуре (прежде всего в свадебной обрядности), рассмотрим этот феномен в его динамическом развитии: сырье — приготовление — употребление.

Сырье. Пиво готовили из двух основных культур: ржи (ячменя) и хмеля. Символике и обрядовым функциям зерна в отечественной науке посвящено достаточно много работ, поэтому нас будет интересовать в первую очередь хмель, так как именно он задает и определяет как символические, так и вкусовые свойства пива.

В фольклорной традиции хмель связан со сферой любовных отношений молодежи. Так, в игровых и хороводных песнях хмель выступает в качестве средства сближения полов:

Что же ты, хмелошка, не родишься?
Без тебя бражки да не водится,
Без тебя молодцы не женятся,
Красные девушки замуж найдут.¹

Или:

Никогда нашу Катюшу
Не разбираял хмелек.
<...> А сегодняшний денек
Разобрал Катю хмелек...
Полюбил ее ж паренек...²

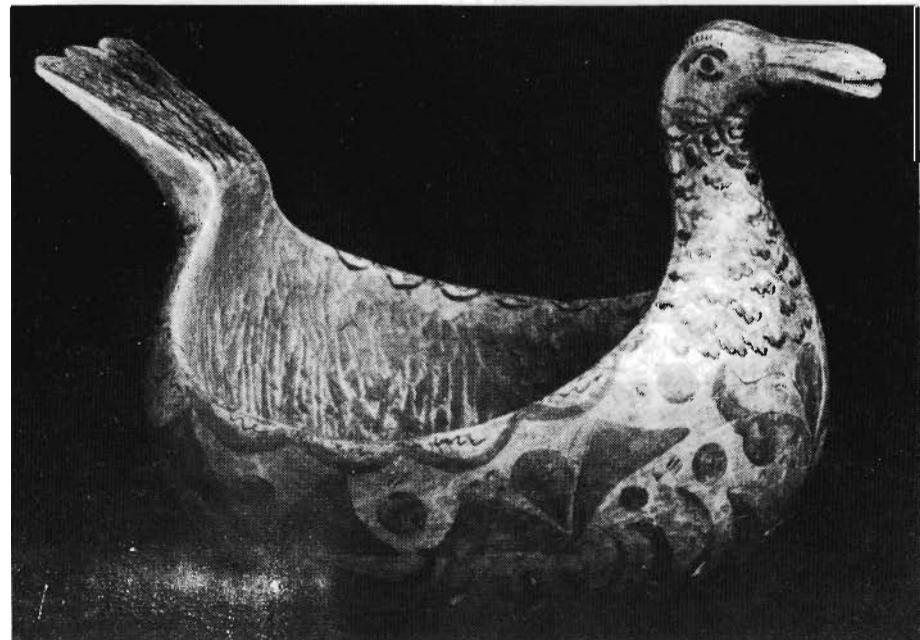
Хмель символизирует также свободу любовных отношений:

... Нарву я, млада, хмелоу,
Хмелоу, хмелоу садового,
Наварю я, млада, пива,
Пива, пивушка хмельного,
Созову я, млада, в гости,
В гости, гости дорогое,
Не подолгу гость гостють,
Только ноченьку ночути,
На дворе то свет светает,
Со двора гость уезжает.³

С способностью хмеля и опьяняющих напитков вообще временно снимать ограничения в поведении человека, в том числе и брачные запреты, связан мотив инцеста в мифах ряда народов мира. В восточнославянском песенном фольклоре, в так называемых «пивных» песнях, можно найти отголоски мотива инцеста в форме снохачества:

Пойду я, млада, я ў зяленой сад гулять,
Сарву я, млада, піўну-іўну ягоду.
Станлю я ягоду, я ў салоденьком мяду,
Скушаю я ягоду, я на блюди на столе.
С тэй мине ягоды пахмалина разняла,
Скинуся, сброшуся я к свекару на кровати.

ДМИТРИЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ БАРАНОВ,
науч. сотр.: Российский этнографический музей (Санкт-Петербург)



Скобарь («скопарь») для подачи и пития пива. Архангельская губ., XIX в. (Из собрания РЭМ)

С тых пор я, млада, худэй славы принила,
Зачим я принила, што с свекром спать легла.⁴

Итак, фольклорная семантика хмеля входит в круг понятий, связанных с состоянием любви и выходом за рамки общепринятых норм поведения. Это становится более

ясным, если отметить, что хмель связан со стихией огня. Об этом свидетельствует существование в фольклорных текстах устойчивых эпитетов хмеля: «золотой», «яровой» (т.е. «горящий», «горючий»), а также постоянно повторяющийся мотив «разжигания» сердца:

...Разняла меня хмелина,
Полюбил бравый детина,
Иванушка-сиротина,
Он зажег сердце ретиво.⁵

Традиционные представления о способности хмеля вызывать любовь и тем самым способствовать зарождению новой жизни реализуются в ритуальной практике. Так, например, в свадебном обряде на брачное ложе под головы молодых клади небольшое количество хмеля⁶, хмель бросали на камен-



Рюмка для пития пива. Новгородская губ., конец XIX в. (Из собрания РЭМ)



Жбан для пития пива. Новгородская губ., конец XIX в. (Из собрания РЭМ)



Братыня медная для подачи и пития пива. Европейская часть России, XIX в. (Из собрания РЭМ)

ку во время свадебной бани, а также при «размывании рук» в родинном обряде⁷. В Тульской губ. при умывании роженицы водой с хмелем повивальная бабка говорила ей: «Как хмель легок да крепок, так и ты полней»⁸. Этой же водой умывали новорожденного⁹.

Приготовление пива к свадьбе. Процесс приготовления пива происходил по определенным правилам. В зависимости от характера ритуала, к которому варился напиток, участниками его были либо весь крестьянский мир, либо только семья; нередко имела место дифференциация по половозрастному признаку (ср., например, обычай варить пиво на Покров день только девушкими¹⁰, а в Духов день — замужними женщинами¹¹). В центре нашего внимания будет приготовление свадебного пива.

На Русском Севере солод к свадьбе готовили 12 дней: 3 дня мочили зерно ржи в реке, 3 дня растили, 3 дня держали под гнетом, 3 дня сушили¹². О том, что рецепт явно обладает чертами мифологического текста, свидетельствует и другой вариант, согласно которому зерно нужно было мочить не 3 дня, а все 12, чего делать никак нельзя, так как в этом случае оно попросту сгниет. Место приготовления пива имело сакральный характер: пиво варили у церкви, «на угоре», на краю деревни, на берегу реки. Пивоварня часто символизировала собой весь крестьянский мир: невеста ходила туда причитать, прощаясь со своей деревней. Процесс пивоварения в народном сознании включен в систему соотношения жизни/смерти, приготовление напитка в символическом плане предстает как ряд технологических операций, вызывающих, по народным представлениям, «оживление» конечного продукта. Эти представления отражает народная терминология. Так, например, сусло «наживляют», переваривая его с «приголовком» из муки и дрожжей. Перемешивание с хмелем пиво начинает «живь», т.е. бродить. В северорусском свадебном обряде невеста причитает:

Да дай-подай, подай тибе, господи,
Да суслица небегуцево,
да пивушка неживуцево.¹³

В процессе «оживления» напитка важной представляется дифференциация его составляющих по половому признаку: хмель и сусло наделялись семантикой соответственно мужского и женского начала. Так, например, широко бытовало представление о сусле как женском напитке. В хороводных и игровых песнях хмель выступал как мужское растение¹⁴. В Новгородской губ., когда хохолин «кладет хмель в сусло, говорит: «Ну,

хмельюшко, принимайся за сусло», а сам приплясывая, обойдет 3 раза чан, приговаривая: «Будь пиво пьяно! Будь гости веселы»¹⁵. Таким образом, получение («оживание») напитка достигалось соединением мужского и женского начал, что обеспечивало органическое включение процесса приготовления пива в структуру свадебного обряда. В зависимости от вкусовых качеств пива (крепости) оно могло быть мужским или женским: «Если нужно женское пиво сладкое, то дают сутки ходу, а ежели мужское, крепкое, то дают ходу трои сутки»¹⁶. В символическом плане получение готового пива означало выход девушки замуж (ср., например, выражение *зavarить пиво* в значении «готовиться к свадьбе»).



Братыня медная для подачи и пития пива. Европейская часть России, XIX в. (Из собрания РЭМ)

Пиво начинали варить у невесты в день покубитья, с которого собственно и начиналась свадьба. Согласно сценарию обряда, невеста должна была попытаться залить огонь под котлом с пивом: «Пнет котел и причитает вместе с девками:

Затуши-ко ты, батюшко,
те огни-то горюющие,
Откажи-ко ты, батюшко,
ты чужому чуженину...»¹⁷

Или:

Так ты варишь-то, мой батюшко,
Ты не пиво-то пьяно,
А ты разлуку проклятую...¹⁸

Пиво, которое варилось в доме жениха, символизировало угрозу девичьей воле, склоняющей замужество:

Как на чужой-дальней стороне
Кудреватой дым валит,
Столбом искры-то сыпятце.
На чужой-дальней стороне
У чужово чуженина
Варят пиво-то пьяно.
Дай-подай, Боже-господи,
На судне все бы съелосе,
Да кирпицем-то скипелосе!
То слава да слава Богу,
Я еще покрасуюсе,
Поживу я девицею,
Послыю я невестою.¹⁹

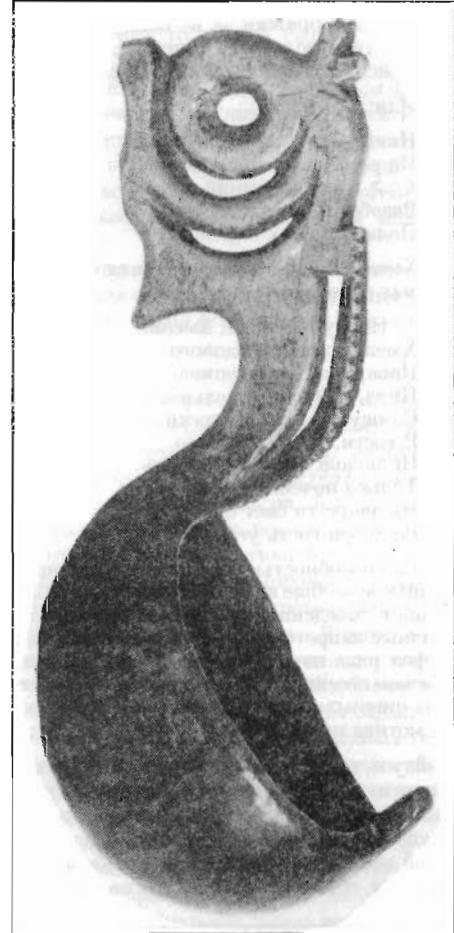
Таким образом, приготовление пива как бы определяло судьбу девушки: неудавшееся пиво означало продление девичьего века.

В рамках свадебного обряда каждый этап технологического цикла пивоварения программировал и одновременно отражал

почти все стадии перехода невесты из девичества в замужество. Сусло как неготовое, «неживое» пиво, без хмеля, было угощением для невесты и девушек до свадебного дня (ср., например, поговорку: «Сусло не брага, молодость не человек»²⁰). Пиво же, как конечный продукт, связывалось с идеей зрелости, замужества и поэтому употреблялось оно в день свадьбы в основном мужчинами и замужними женщинами. Конечно, далеко не всегда и не везде пиво выступало в такой роли, но весьма значима сама связь этих представлений.

Приметы, связанные с приготовлением свадебного пива, отражали способность его как элемента пищевого кода предсказывать будущую совместную жизнь молодой пары. Так, было широко распространено представление о том, что если пиво к свадьбе сварится удачно, то новобрачные будут жить счастливо²¹. В Приуралье при варке пива запрещалось стучать мешалкой по краям котла, иначе напиток получится «сорванным» и отведавшие его поссорятся²².

Рецепт пива относился к области эзотерических знаний: общинное пиво, например, могли варить только специально выбранные старики, знающие «слово». В фольклоре появление пива связывается с образами, воплощающими потустороннюю силу. Известным собирателем С.В. Максимовым приводится весьма показательная легенда о происхождении напитка. «Во Владимирской губернии черт (также в виде странника, в лаптях, в кафтане и с котомкой за плечами) поведал тайну варить пиво встречному бедняге, который выпласал ему свое жизненное горе и разжалобил его. Счастли-

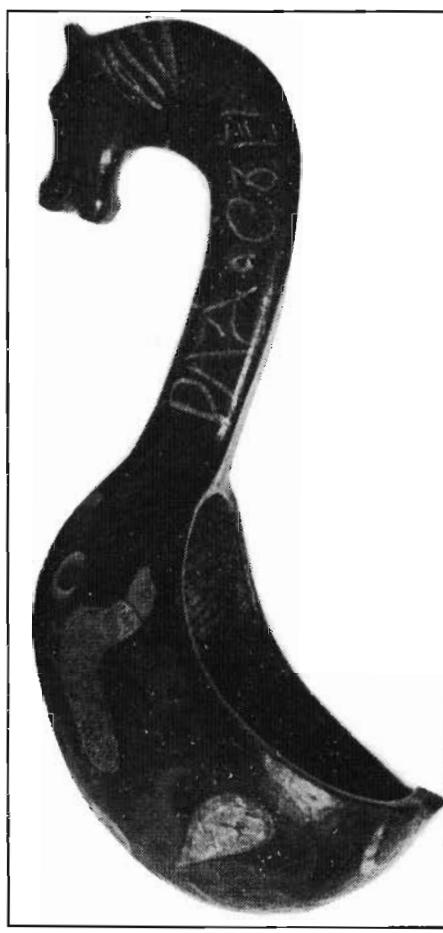


Ковшик для разливания пива. Вологодская губ., конец XIX в. (Из собрания РЭМ)

вый мужичок впоследствии похвастался своим уменьем царю, и неизвестный царь велел варить во всем государстве это самое пиво...»²³ Подтверждением дьявольской природы хмельного напитка является также народное представление о том, что «в вине и пиве бес сидит»²⁴.

Наивысшим семиотическим статусом обладало «одновыденное» пиво, то есть пиво, приготовленное за один день. Технология его приготовления соотносилась с актом творения мира, его разрастания, разбухания, оживления. Это представление нашло отражение в народной терминологии процесса брожения: пиво «растет», «поднимается», «ходит», «живет». Такое пиво употреблялось в окказиональных обрядах, когда требовалось разрешить кризисную ситуацию, восстановить разрушенные связи; например, в народной медицине, в любовной магии и т.д.

Употребление. Во многих ситуациях, когда актуализировались связи со сферой «чужого», на передний план выдвигалась медиативная функция пива: оно выступало в качестве средства, снимающего противопоставление свое/чужое, старое/новое, живое/мертвое и т.д. Так, например, пиво варили при переходе в новый дом, при возвращении рекрутов со службы, на крестинах, в поминальные дни. В Вятской губ. во время проведения рождения роженицы соседками происходило взаимное угощение пивом²⁵. В Пермской губ. в первые недели Великого поста замужние женщины ходили по домам, где есть молодая, и поили ее пивом, принимая тем самым в свою половозрастную группу. Особенно ярко выражена посредническая роль хмельного напитка в свадебном обряде. Так, в день рукобитья одним из условий общения с родной невесты было угощение ее пивом дружками и свахами. На девичнике жених также привозил с собой лагун пива²⁶. Медиативная роль напитка проявлялась и в том, что угощение пивом происходило через посредника — брата невесты, отца жениха, свах и т.д. Весьма показательно, что пили пиво в сенях («на мосту») невестиного дома: «Отец невесты



Ковшик для разливания пива. Вологодская губ., конец XIX в. (Из собрания РЭМ)

встречает их на "мосту" и угощает пивом из братины, а те — своим пивом»²⁷. Здесь посредническая функция пива обозначается с помощью значимых пространственных ориентиров: «мост» как медиатор, осуществляющий связь между партиями жениха и невесты. В Вологодской губ. дружки невесты перед входом в сени три раза черпал ковшом пиво и выливали его обратно²⁸. Здесь оказывается важным моментом перемешивание напитка, являющееся условием создания, творения нового (ср. замешивать тесто — «творить», а также мешать в значении «расти», «зреть»).

Мотив соединения жениха и невесты просматривается и в традиции поить молодых на брачном ложе из одного стакана: «На подклети сторож шепчет в общий стакан пива <...> подаваемый жениху и невесте, чтобы водворить между ними взаимную любовь»²⁹. (Ср. также: «Собранный в бане пот невесты вливают в пиво жениху — чтобы любили друг друга»³⁰; или: «Иногда пивом умывают лицо невесты и дают жениху»³¹.)

В послесвадебных обрядах пиво также играло роль посредника, соединяющего, с одной стороны, новобрачных, переживших символическое перерождение и выступающих в новом качестве, с другой — родственников и соседей. Так, например, на хлебинах молодые угощали родителей невесты пивом, а те в свою очередь подавали свое. Взаимное угощение пивом родственников, а также новых молодых семей происходило на Масленицу, Пасху, Петров день и др. Таким образом, устанавливались новые связи между новобрачными и родственниками и узаконивалось вхождение молодоженов в группу семейных.



Лагун для хранения пива. Костромская губ., середина XIX в.; ковши-черпак для разлива пива. Новгородская губ., конец XIX в. (Из собрания РЭМ)

Оживляющее свойство пива использовалось в родинном обряде. Так, сразу после родов роженицу заставляли пить пиво (о родившей говорили, что она «десять дней в гробу лежит»³²); на крестинах первенца отец обязательно пил пиво, так как, по народным представлениям, при родах вместе с роженицей «умирал» ее муж.

Таким образом, пиво заключает в себе жизненное начало, способствует зарождению нового. По-видимому, именно этим можно объяснить тот факт, что в большинстве загадок о яйце (яйцо как символ зарождающейся жизни) используется «пивная» терминология: «Беленька бочка, два разных пива», «В одной бочке — два пива»³³ и т.д.

Итак, мы увидели, что пиво в русской традиционной культуре использовалось в качестве посредника между женихом и невестой, живыми и мертвыми, своими и чужими и т.д.

Мы не рассмотрели здесь другую важную функцию пива как средства достижения особого, сакрально отмеченного состояния. Она основывается на способности напитка изменять восприятие пространственно-временных отношений. Подобные свойства пива ставят его в один ряд с такими божественными напитками, как сома и хаома.

Примечания

¹ Добровольский В.Н. Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914. С. 962.

² Хороводные и игровые песни Сибири. Новосибирск, 1985. С. 168.

³ Там же. С. 107.

⁴ Добровольский В.Н. Смоленский этнографический сборник. Ч. IV. СПб., 1903. С. 264.

⁵ Хороводные и игровые песни Сибири, с. 73.

⁶ Зеленин Д.К. Описание рукописей Ученого архива Имп. Русского географического общества. Т. 2. Пг., 1915. С. 597.

⁷ Зеленин Д.К. Описание рукописей, т. 3. Пг., 1916. С. 1145.

⁸ Успенский Д.И. Родины и крестины в Тульской губернии // Этнографическое обозрение. 1895. Вып. 4. С. 79.

⁹ Там же.

¹⁰ Архив Российского этнографического музея (РЭМ). Ф. 2. Оп. 2. Л. 12.

¹¹ Архив РЭМ. Ф. 2. Оп. 2. Л. 24.

¹² Русская свадьба: Свадебный обряд в Тарногском районе Вологодской области / Сост. Балашов Д.М. и др. М., 1985.

¹³ Там же. С. 43.

¹⁴ См., например: Бернштам Т.А. Совершеннолетие девушки в метафорах игрового фольклора // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991.

¹⁵ Архив РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. № 848, л. 8.

¹⁶ Словарь русских народных говоров. Вып. 18. Л., 1982. С. 335.

¹⁷ Русская свадьба, с. 43.

¹⁸ Там же. С. 44.

¹⁹ Там же. С. 110.

²⁰ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 4. СПб.—М., 1882. С. 364.

²¹ Зеленин Д.К. Описание рукописей, т. 2. С. 869.

²² Словарь русских народных говоров. Вып. 8. Л., 1972. С. 32.

²³ Максимов С.В. Нечистая неведомая сила. Т. 1. М., 1993. С. 9.

²⁴ Архив РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. № 834, л. 5.

²⁵ Там же. № 440, л. 80.

²⁶ Русская свадьба, с. 117.

²⁷ Там же. С. 118.

²⁸ Лавреньевцева Л.С. Хлеб в русском свадебном обряде // Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX — начала XX в. Вып. 2. М., 1990. С. 28—29.

²⁹ Зеленин Д.К. Описание рукописей, т. 1. С. 30.

³⁰ Русская свадьба, с. 105.

³¹ Там же.

³² Редко А. Нечистая сила в судьбах женщины-матери // Этнографическое обозрение. 1899. Вып. 1. С. 87.

³³ Садовников Д.Н. Загадки русского народа. СПб., 1875. С. 66.

Д.С. РАЕВСКИЙ

Изобразительные тексты: пределы постижения

Вопрос о семиотическом статусе вещи в архаической культуре неотделим от проблемы толкования нанесенного на нее изображения. Тезис о существовании тесной смысловой связи между самим предметом и его декором, порой достигающей прямого семантического тождества, находит многочисленные подтверждения в материалах разных эпох и различных культур. Поэтому выявление семантики изобразительных мотивов, представленных на том или ином объекте, — существенный шаг к постижению семиотических характеристик и связей этого объекта. Трудность, однако, состоит в том, что методика семантической интерпретации изобразительных текстов разработана очень слабо. Более того, возникает вопрос, возможно ли создание такой методики в принципе. Некоторым аспектам этой проблемы и посвящена данная статья.

Под изобразительным текстом здесь понимается любое произведение визуального искусства, пользующееся определенным образом организованными фигуристивными знаками и обладающее некоей целостной семантикой. Опыты толкования подобных текстов как в специальной, так и в оклоннаучной литературе поистине неисчислимы, причем смысловой разнобой при интерпретации одного и того же изображения порой способен привести в отчаяние. Показателен при этом путь, которым идет исследователь в своих поисках смысла анализируемого изображения. Как правило, он состоит в соотнесении содержания изображения с какими-то смысловыми структурами, почерпнутыми из внешних по отношению к нему источников. Либо это какие-то универсальные структуры типа календарных и т. п., либо некий вербальный нарративный текст, содержание которого с большей или меньшей убедительностью относится с содержанием интерпретируемого изображения. Обстоятельство это представляется отнюдь не случайным, поскольку приходится признать, что постижение смысла любого изобразительного текста как на уровне элементарного сюжета, так и на более высоких семантических уровнях без привлечения внешней по отношению к этому тексту информации невозможно, поскольку, во-первых, одного «содержания» самого изображения для этого недостаточно, а во-вторых, потому, что без такой внешней информации мы не в состоянии определить, каково это «содержание». Простейшим вариантом подключения такой информации является введение подкарточной подписи; прекрасный пример прямого соотнесения картинки (или серии картинок, передающих сюжет в развитии) и вербального текста является русский лубок. Частный, максимально редуцированный случай подкарточной подписи —

наделение картины определенным названием. Во всех этих случаях изобразительный и вербальный тексты напрямую соотнесены между собой, что существенно расширяет поле, в котором зрителю предоставляется необходимая для постижения смысла изображения информация, но одновременно задаются и некоторые границы этого поля или хотя бы (как в случае с названием картины) указывается вектор поиска смысла.

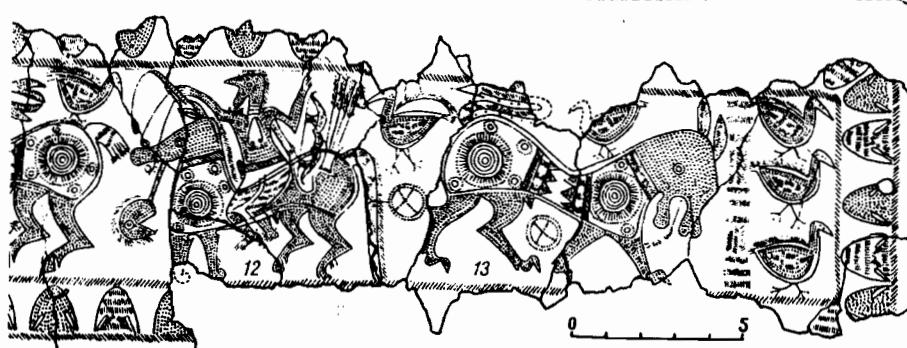
Когда же такого прямого соотнесения нет, внешнюю по отношению к изображению информацию зритель черпает в своем сознании, опираясь на уже имеющиеся у него знания самого различного характера. Механизм постижения изобразительных текстов самим носителем породившей данный текст культуры потому и кажется, на первый взгляд, значительно более простым, чем их интерпретация инокультурным реципиентом (в частности — современным исследователем), что первому ответы на возникающие в процессе такого постижения вопросы дает его собственная, органичная для него культурная среда, и чаще всего попросту не возникает потребности для эксплицитного осознания этих вопросов. Инокультурный же интерпретатор вынужден корректно такие вопросы сформулировать (явно или неявно) и целенаправленно искать ответы на них вне интерпретируемого изображения, соотнося его со своим знанием породившей текст культуры, да и не только ее одной. В обоих случаях процесс осмысливания содержащейся в изобразительном тексте информации осуществляется на нескольких последовательных уровнях; в первом приближении их можно назвать по меньшей мере четыре.

Первый, простейший, уровень предполагает первичное «опознание» тех реалий, которые выступают в качестве составляющих изображение компонентов, — антропоморфных и зооморфных существ, придающих им атрибутов, элементов антуража. Степень достоверности такого опознания в очень большой мере зависит, конечно, от меры условности изобразительной ма-

ры, в которой выполнен интерпретируемый текст. Но и при самом натуралистическом воплощении недостаточное знание реалий той культурной среды, к которой принадлежит памятник, или априорная ориентация исследователя на определенные коды расшифровки могут существенно повлиять на предлагаемое толкование изображения. Ограничимся двумя примерами.

На бронзовом поясе из закавказского Тлийского могильника изображен всадник, к уди лошади которого привешен некий округлый предмет. В литературе были предложены два совершенно различных объяснения того, что же он собой представляет. Согласно одному, принадлежащему С.А. Есаляну, здесь изображена привязанная к морде коня «кормушка». Другими исследователями было предпринята попытка соотнести этот предмет со свидетельством Геродота о скифском обычье привязывать к уди коня скалы убитого врага [9, 130], что даже послужило одним из главных оснований, позволивших отнести данный памятник к числу древнейших изображений скифов [5, 43—45]. Однако название изображение настолько условно, что с уверенностью опознать упомянутый предмет без дополнительных данных невозможно.

Второй пример касается вполне реалистического изображения скифов на знаменитой электровой вазе из кургана Куль-оба в Крыму. Один из персонажей, как известно, представлен здесь в тот момент, когда он натягивает тетиву на свой лук. У специалистов по античной или скифской культуре такая трактовка этого атрибути и совершающего с ним действия не вызывает никаких сомнений. Однако любопытно, что представитель другой отрасли знания — исследователь истории отечественной медицины Л.Ф. Змеев, обратившийся сто лет назад к интерпретации кульбской композиции в связи с наличием в ней наряду с описанной фигурой также знаменитых «сцен лечения», — sieht предмет в руках описанного скифа не луком, а хирургической пилой (sic!) [4, 20]. Данное толкование может восприниматься как курьез, но лишь по причине своего разитель-



Фрагмент изображения на орнаментированном бронзовом поясе из погребения 76 Тлийского могильника



Изображение на электровой вазе из кургана Куль-оба

ного расхождения с общепринятым. Методическая же его основа — опознание атрибута на основе установок исследователя и меры его знакомства с реалиями — имеет единую природу со всеми иными опытами осмысливания древних (и не только древних) изображений.

Второй, более высокий, уровень интерпретации предполагает уяснение характера взаимодействия между опознанными персонажами, что, собственно, и определяет содержание той или иной сцены. Опыт показывает, что здесь достаточно часто осуществляется процедура «вчитывания» в изображение того или иного содержания при отсутствии прямых указаний на него в самом памятнике или при проблематичности толкования таких указаний. Особенно произвольным оказывается интерпретация сцен, участниками которых выступают зооморфные персонажи на памятниках типа древневосточных печатей, уже упоминавшихся за кавказских поясов и т.п. В случае с антропоморфными персонажами определить смысл их действий несколько легче, но и здесь успешность этой процедуры зависит от меры наглядности визуального воплощения воспроизведенных действий и от уровня знакомства с ними реципиента, т.е. опять-таки оказывается необходимым привлечение внешней информации. Конечно, опознать сцену охоты или боя достаточно просто, но уже специфические для какой-то эпохи или культуры трудовые операции часто интерпретируются совершенно неверно вследствие отсутствия их в современной практике (ср. приведенный выше пример с натягиванием тетивы на скифский лук). Нельзя также забывать, что многие архаические изобразительные тексты построены на основе простого соположения элементов, паратаксиса, аналогичного беззаголовной речи естественного языка, что, однако, вовсе не свидетельствует об отсутствии смысловой целостности этих изображений, не лишает их текстовой природы.

Если же воспроизводится не типовое действие, а какая-либо сцена конкретного сюжета, то она, без сомнения, опознается лишь на основе знания реципиентом этого сюжета посредством вычленения в изображении специфических диагностических признаков, к этому сюжету отсылающих. Впрочем, и их порой оказывается недостаточно для выхода на конкретный содержательный уровень, и только верbalный компонент (подпись, название картины и т.п.) позво-

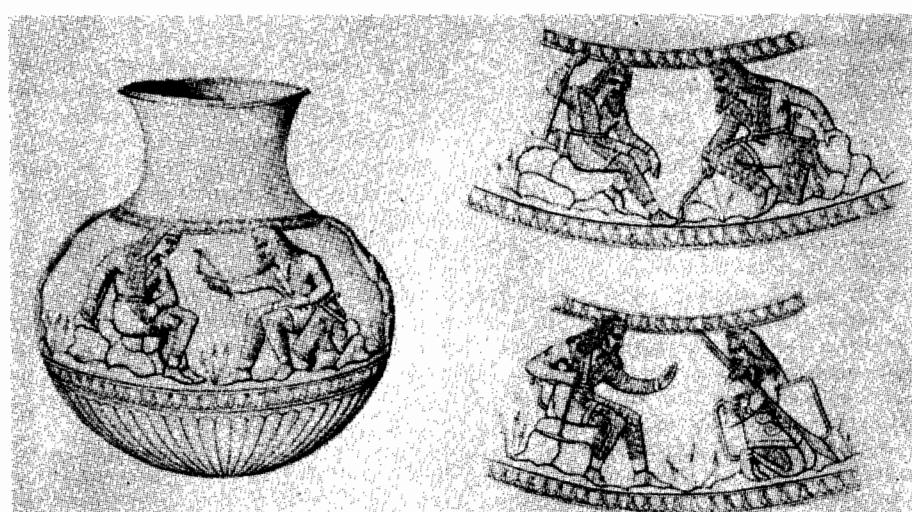
ляет достичь этого уровня (ср., например, картину В.И. Сурикова «Меншиков в Березове», где только содержащаяся в названии картины номинация персонажа позволяет зрителю идентифицировать его, как и весь сюжет — опять-таки, конечно, при том условии, что последний ему известен). Существуют, напротив, случаи, когда даже сочетание изображения с вербальной информацией (к примеру, с названием картины) не исключает множественности толкований, и только знание социокультурного контекста, в котором создавался изобразительный памятник, позволяет уяснить его смысл (ср., например, картину И.Е. Репина «Не ждали»).

Объектом интерпретации на третьем уровне становятся уже не отдельные сцены, а представленная на том или ином предмете композиция в целом. В случае, если таких сцен несколько, теоретически возможны два варианта связи между ними: их последовательность во времени, вносящая в изобразительный текст собственно нарративный элемент, или соотнесенность в пространстве, безразличная к временному фактору. Проблема становления изобразительной нарративии, история поисков оптимального способа визуальной передачи действия в развитии многократно исследовалась в специальной литературе. Известно, что наиболее успешно эта задача была решена лишь к эпохе эллинизма — с завершением формирования

так называемого циклического метода, предполагающего создание серии сцен, фиксирующих последовательные стадии воплощаемого действия [11, 17 сл.]. Но и в этом случае, если сцены четко не разделены между собой композиционно на отдельные «кадры», зритель зачастую не в состоянии мысленно их разграничить и получить представление о динамике сюжета, не зная заранее его канвы. На предыдущих же стадиях, к примеру, в эпоху господства так называемого симультанного принципа построения визуального нарратива, когда последовательные этапы действия объединены в одной сцене [11, 13 сл.], постижение его содержания без прямого соотнесения с вербальным текстом еще более затруднено.

Наконец, четвертый уровень интерпретации изобразительного текста предполагает уже выход за пределы его собственной семантики и прямое соотнесение его содержания с текстами иной природы — к примеру, с вербальными текстами мифологического, эпического, исторического или иного характера.

В тех случаях, когда сфера поисков вербальной традиции, соотносимой с содержанием изобразительного текста, очерчивается достаточно четко, существует высокая вероятность достаточно полного семантического толкования последнего. Приведу пример, основанный на собственной практике. Среди скифских древностей имеются выполненные греческими мастерами по скифскому заказу предметы — уже упомянутая электровая ваза из Куль-обы, серебряный кубок из Частых курганов в окрестностях современного Воронежа и др., — изображения на которых на протяжении ряда десятилетий трактовалась как воспроизведения типовых сцен из военного быта скифов. Между тем, еще почти полвека назад крупнейший отечественный скифолог Б.Н. Греков отмечал, что в подобных сценах «слишком много индивидуального, чтобы видеть в них просто бытовые эпизоды. Невольно приходит на ум, не передают ли здесь греческие мастера сцены из былинного скифского эпоса, хорошо известные и его скифским творцам, и соседним грекам-колонистам».



Изображение на серебряном кубке из погребения под Воронежом

там» [2, 8]. Почти полная утрата скифского фольклорного, мифоэпического, наследия затрудняла конкретизацию такого вывода. Оказалось, однако, что попытки интерпретации названных памятников в подобном ключе не вовсе безнадежны, поскольку фрагменты этого наследия сохранены в сочинениях античных авторов. Так, Геродот излагает несколько версий скифского генеалогического мифа, повествующего о сакральном испытании, предложенном прародителем скифов, мифическим перво человеком, трем своим сыновьям. В это испытание входило, в частности, задание натянуть тетиву на один из двух отцовских луков; преуспел в этом лишь младший из братьев, ставший вследствие своей победы первым скифским царем, тогда как двое старших, по одной версии, добровольно уступили ему власть, а по другой — были изгнаны из страны.

Целый ряд достаточно наглядных моментов позволяет прямо соотнести этот миф с содержанием изображений на куль обском и воронежском сосудах. На воронежском кубке мы видим скифского прародителя, беседующего сопоставительно с тремя своими сыновьями: одному он показывает на пальцах число «три», напоминая о числе подвергающихся испытанию братьев, другого изгоняет из страны (в соответствии с традициями греческой вазописи, тот изображен с двумя копьями, т. е. отправляющимся в дальний поход), а третьему — младшему (единственному безбородому персонажу композиции) — вручает один из двух своих луков как символ власти над Скифией (подробнее обоснование такой интерпретации изображения на воронежском сосуде см.: 8, 30—34).

Труднее обнаружить перекличку между сохранившимся Геродотом скифским мифом и содержанием композиции, украшающей куль обский сосуд. Принципиально важно, что одна из фигур, уже упомянутая выше, изображена в момент выполнения того самого действия, которое и составляло суть мифического испытания, — натягивания тетивы на лук. Зато две смежные сцены — ощупывание поврежденного зуба одного из персонажей и перевязывание раненой голени другого, — казалось бы, никак не связаны с содержанием мифа. Однако при знакомстве с устройством скифского лука выясняется, что именно такие повреждения рисуют получить тот, кто безуспешно пытается натянуть на него тетиву тем способом, который запечатлен в первой сцене. Отсутствие упоминаний об этом в сохранившемся Геродотом тексте объясняется различием поэтики вербального и визуального повествования: если в вербальной версии достаточно констатировать неудачу двух братьев, то художник, оказавшись перед необходимостью изобразить эту неудачу, был вынужден конкретизировать эту информацию, т. е., по точному замечанию Э. Гомбриха, он был просто не в состоянии изобразить, что произошло, не изобразив в то же время, как произошло, то есть не включив в свое произведение непреднамеренной информации [10, 129]. Таким образом, и здесь обнаруживается разительное совпадение содержания вербального и изобразительного

текстов как в общем, так и в деталях (подробнее см.: 7, 34—36; 8, 17—22).

Итак, мы убеждаемся, что сопоставление вербального и изобразительного нарративов открывает большие возможности для понимания последнего. Однако на этой стадии интерпретатора подстерегают свои опасности. Во-первых, специалисты уже отмечали, что в древности «отношения между мифом, эпосом и изобразительной сферой, тем более изображениями на вещах, обладавших собственной прагматикой, были более сложными и опосредованными, чем отношения текста и иллюстрации» [1, 178—179]. Да и вообще визуальные версии воплощения мифа зачастую достаточно автономны относительно его вербальных версий [6]. Во-вторых, особая проблема возникает в тех случаях, когда неясна сама культурная принадлежность изображения и, соответственно, неизвестно, с какими именно вербальными текстами правомерно его сопоставлять. Здесь встает вопрос, в какой мере интерпретация изображения на описанных нижних уровнях, даже если она осуществлена абсолютно верно, дает надежные основания для соотнесения с конкретной вербальной традицией. Давно известно, что сходство между эпосами различных народов проявляется как в отдельных мотивах, так и в сюжетах, художественных типах и ситуациях, то есть охватывает «в сущности весь сложный комплекс как внешних, так и внутренних признаков, характеризующих эпическое творчество» [3, 23]. Поэтому можно говорить о достаточно высокой вероятности независимого возникновения в разных культурных традициях весьма сложных повествовательных структур, сходных между собой. В этих условиях требуетсѧ крайне тонкий диагностический инструментарий для выделения сугубо специфичных элементов изобразительного памятника, позволяющих соотнести между собой изобразительные и вербальные тексты и делать весьма далеко идущие выводы о семантике, а порой и о культурно-исторической принадлежности первых.

Между тем, как уже говорилось выше, в большинстве случаев интерпретация изобразительных памятников ведется именно «сверху вниз», т. е., не уделяя специального внимания истолкованию изображения на низших уровнях (воспринимая их как «очевидные»), исследователи выбирают подходящие вербальные тексты, позволяющие, по их мнению, объяснить его содержание. Здесь обращение к внешним источникам осуществляется вполне эксплицитно, но мы видели, что и на более низких уровнях интерпретации реципиент практически постоянно обращается к внешней относительно анализируемого изображения информации. По существу мы убедились, что информация, черпаемой из любого изобразительного текста, оказывается недостаточно для его полноценной семантической интерпретации.

Чем же определяется эта необходимость привлечения на всех перечисленных этапах внешней информации? Представляется, что она продиктована спецификой изобразительного языка и в первую очередь — мерой его формальной организованности.

Если традиционно взять за модель систему организации естественного языка, то следует обратить внимание на такие его особенности, как ограниченное, исчисляемое количество фонем, определенность лексического состава с достаточно фиксированной семантикой и, наконец, системность грамматического строя. В изобразительных же текстах аналогия лексики выступает по существу все реальные или даже только мыслимые объекты внешнего мира, поскольку все они могут быть изображены; «фонологический» механизм реализуется через неисчислимые и неструктурированные признаки этих объектов, обеспечивающие их взаимное различие; то же самое можно сказать и о синтаксических связях между «лексемами» языка этих текстов, ибо теоретически визуально воплощено может быть любое действие.

Именно отмеченная неструктурированность изобразительного языка превращает интерпретацию любого изображения в многоступенчатый процесс, на каждом этапе которого только подключение внешней информации позволяет ограничить сферу поисков значения каждой воспроизведенной детали («фонемы»), объекта («лексемы») и т. д. В результате процесс «чтения» таких текстов абсолютно не поддается автоматизации. Мера достоверности «прочтения» изобразительного текста в огромной степени зависит от уровня эрудиции интерпретатора (как и вообще наших знаний о той эпохе и культуре, в рамках которой этот текст создан) и от его умения, пользуясь выражением М. В. Ломоносова, соотносить «далековатые» понятия, а степень убедительности — от характера вербализованного обоснования самим исследователем предлагаемой им интерпретации. Элемент субъективности здесь всегда остается преувеличивающим.

Вместе с тем та же неавтоматизированность изобразительного языка обеспечивает и самоценность изобразительного искусства как семиотической системы, многозначность, неисчерпаемость любого его произведения.

Литература

1. Антонова Е. В. Очерки культуры древних земельцев Передней и Средней Азии. Опыт реконструкции мировосприятия. М., 1984.
2. Граков Б. Н. Скифский Геракл // Краткие сообщения Института истории материальной культуры АН СССР. Вып. XXXIV. М., 1950.
3. Жирмунский В. М. Литературные отношения Востока и Запада как проблема сравнительного литературоведения // Жирмунский В. М. Сравнительное литературоведение. Восток и Запад: Избр. тр. Л., 1979.
4. Змеев Л. Ф. Чтения по врачебной истории России. СПб., 1896.
5. Ильинская В. А. Изображения скифов времени переднеазиатских походов // Древности степной Скифии. Киев, 1982.
6. Маразов И. Видимият мит. София, 1992.
7. Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. М., 1977.
8. Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры. М., 1985.
9. Техов Б. В. Центральный Кавказ в XVI—X вв. до н. э. М., 1977.
10. Gombrich E. H. Art and Illusion. A Study in the Psychology of Pictorial Representation. N. Y., 1961.
11. Weitzmann K. Illustrations in Roll and Codex. A Study of the Origin and Method of Text Illustration. Princeton, 1947.

Изображение льва широко представлено в различных этнических и религиозно-мифологических традициях: индоевропейцев (известно оно на воротах хеттского царства, в буддийской архитектуре древней Индии, в иранском и греческом искусстве) и народов сиро-палестинского региона, чья идеоматика во многих случаях послужила источником раннехристианской символики. Лев может символизировать основателя религии и Божественное начало (Будда, Христос), царскую власть, солнце, а также отмечать Божественное покровительство святому месту, его оберегание¹.

Русская культура заимствовала этот символ из греческой христианской традиции не ранее XI века. Скульптурное (в архитектуре), резное и рисованное (на вещах) изображение льва широко известно в русском искусстве. Можно выделить три основных сферы использования этого символа.

Во-первых, это культовое искусство, развившееся под влиянием византийской традиции: здесь лев встречается в храмовой архитектуре Киевской Лавры, Владимира и Суздalia (XII—XIV вв.)², в декоре иконостасов (XIII в.)³, в миниатюрах рукописных книг (XI—XII вв.)⁴.

Во-вторых, светское искусство, в котором византийская по происхождению символика привлекалась для оформления национального русского содержания. Символы царской власти — резные львы с глазами-зеркалами (между ними — двуглавый орел) — были на воротах дворца Ивана Грозного в Москве⁵, а позднее скульптурные изображения львов — у входа в здания и на набережных в Санкт-Петербурге, столице империи. По-видимому, идея покорения царской волей водной стихии лежит в основе бытования резных изображений львов на кораблях флота Ивана Грозного и позднее, в XVII — нач. XVIII в.⁶ Известны в древнерусский период изображения льва и на бытовых вещах: на черневых браслетах (XII—XVIII вв.)⁷, на резных рукоятках ковшей (XIV в., Новгород)⁸.

В-третьих, уже в XVII—XIX вв. изображения льва активно бытывали на вещах, изготовленных в русской крестьянской среде. Один из их источников — перенос характерных символов декоративно-прикладного городского искусства в крестьянскую среду. В настоящее время можно с уверенностью назвать две художественные формы, в рамках которых произошла такая рецепция: расписные поставцы, сундуки, лубяные ларцы Северной России (XVII—XVIII вв.)⁹ и домовая резьба в Поволжье (XIX в.), развившаяся из корабельной резьбы. Христианские символы могли заимствоваться крестьянскими мастерами во время царских живописных работ, к выполнению которых они часто привлекались начиная с XVII в.¹⁰

В XIX в. изображения львов становятся характерной чертой декора предметов, специфичных для деревенского быта. Они встречаются на конских дугах, прялках,

А.Б. ОСТРОВСКИЙ,
Д.А. БАРАНОВ

ЛЕВ в русском крестьянском искусстве

набилках (деталь ткацкого стана), вальках и рубелях, на подзорах и имеют устойчивые композиционные и семантические признаки.

Один из наиболее частых структурно-композиционных признаков — два льва, симметрично расположенные по обе стороны от входа (или от изображенного сакрально значимого объекта). Они встречаются и в церковной (по обе стороны алтаря Давида на троне), и в светской — городской и крестьянской — архитектуре (у входа в здание, в декоре лобовой доски на фронтонах крестьянского жилища). В Нижегородской губ. таких вырезанных львов называли «котами» и приписывали им функцию оберега¹¹.

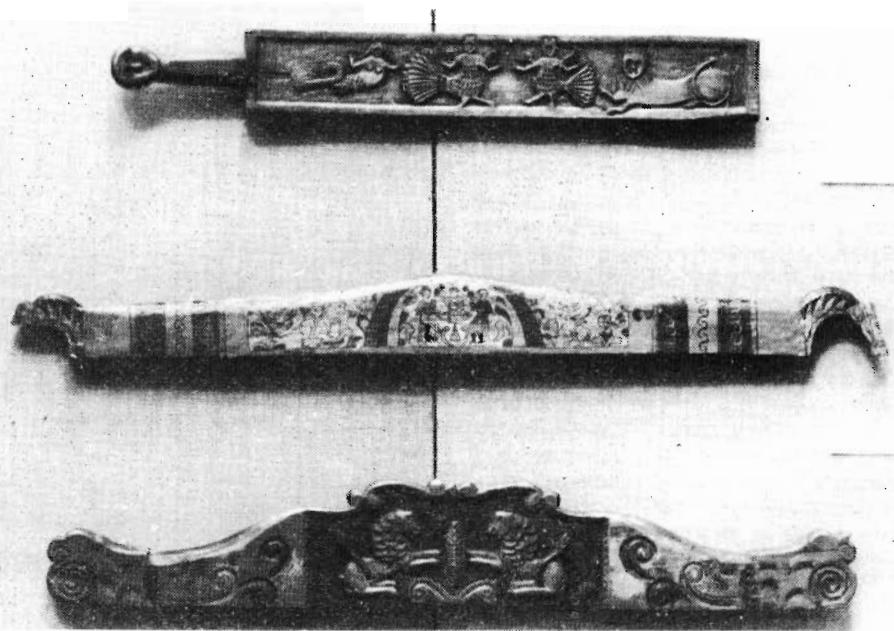
Лев-страж у входа на усадьбу, над окнами дома продолжает семантическую линию львов с глазами-зеркалами на царских воротах. В качестве более раннего источника трактовки льва как бдительного стража можно, вероятно, указать его описание в «Физиологе»: *Бгда спитъ левъ въ пещерѣ своей едіта емъ ѿчи. Шверстѣ ко ему есть вѣжды*¹². Впрямую она запечатлена и в русском поверье, записанном В. Далем: «Лев спит, а одним глазом видит (гля-

дит)»¹³. Отметим, что лев или, чаще, два симметрично расположенных льва на входной арке, на лобовой доске дома обычно изображались спокойно лежащими, а львы, рисованные на конских дугах, тоже симметрично на обеих сторонах дуги, — стоящими на задних лапах, как бы в прыжке. Два льва по обе стороны от навершия встречаются и на набилках: изображения стражей возвышаются над движением, совершааемым во время тканья.

Рассмотрим, с какими персонажами и каким образом сочетаются изображения льва на предметах традиционно-бытовой культуры. Сочетание с русалкой (в виде полуженщины-полурыбы), а также с птицей Сирин (в виде птицы с женской головой) характерно для домовой резьбы; встречается оно и на вальках, рубелях, которыми стирали белье. Если русалка представляет водную стихию, Сирин — воздушное пространство, то лев (на рубеле, вместе с другими женскими персонажами, вырезана львица — нет гривы) — по-видимому, огненную стихию. На расписанной лопасти прядки в центре помещено древо жизни, а зооморфные персонажи представляют четыре яруса, снизу вверх: кони, львы, птицы и наверху посередине одиночное изображение льва. Лев здесь, таким образом, и четвероногое, соотносимое с конем, и символ воздушно-солнечного пространства.

Полагаем, что специфически русскую составляющую семантики льва в наибольшей степени могут прояснить способы соотнесения его с конем. Если же вспомнить о таком характерном для русской вышивки композиционном мотиве, как два коня по обе стороны от дерева жизни, то следует признать, что русская культура была семиотически готова к воспроизведению композиций с парными львами-стражами, о которых говорилось выше.

Традиционной культуре присущи три типа композиционно-пластического соотнесения этих символов.



Рубель (вверху). Европейская часть России, XIX в.; набилка (в центре). Европейская часть России, XIX в.; набилка. Вологодская губ., XIX в. (Из собрания РЭМ)



Приялка (лопасть). Архангельская губ., Шенкурский у., XIX в. (Из собрания РЭМ)

Первый — альтернативная синонимия: когда изображается какой-либо один из этих символов, но на предметах с таким же значением может изображаться его отсутствие на том же месте другой символ. Так, ту же функцию, что пара львов на входной арке или на лобовой доске, имеет скульптурное изображение двух кошечек в навершии фронтона жилища. На расписной конской дуге встречается или симметрично расположенная пара львов, или так же расположенная пара коней.

Второй тип — дополнение: когда и тот, и другой символ изображены на одном предмете, образуя единую композицию. Так, на набилках пара львов обрамлена парой коней. Собственно львиное изображение на конской дуге также предполагает дополнение: функция оберега, отведемая льву, дополняет функцию созиания движения, осуществляемую живыми конями.

Третий тип — синкетизм. Его можно наблюдать на крыше короба, изнутри, где изображен зверь с лошадиной головой и львиными гризой, хвостом и когтистыми лапами вместокопыт. На подобных коробах

в XVII—XVIII вв. нередко изображали льва и единорога по обе стороны от древа жизни¹⁴. Конь — опорный образ не только для изображения единорога русскими мастерами, но и для изображения льва. Так, в рукописи «Физиолога» конца XV — начала XVI в. все четвероногие, кроме рогатых, изображены, по мнению современного исследователя, почти одинаково, а лев выглядит как «не лошадь, а животное из семейства кошачьих, с мягкими лапами и когтями»¹⁵. Исследователи поволжской резьбы, описывая стилистические варианты изображений льва, тоже отмечают его сходство с конем («мотив льва с конской головой»¹⁶, «конь с телом, хвостом и лапами льва»¹⁷). В отличие от пары «лев и единорог», стражей древа жизни, синкетический символ лев-конь оберегает вместелище — короб, дом.

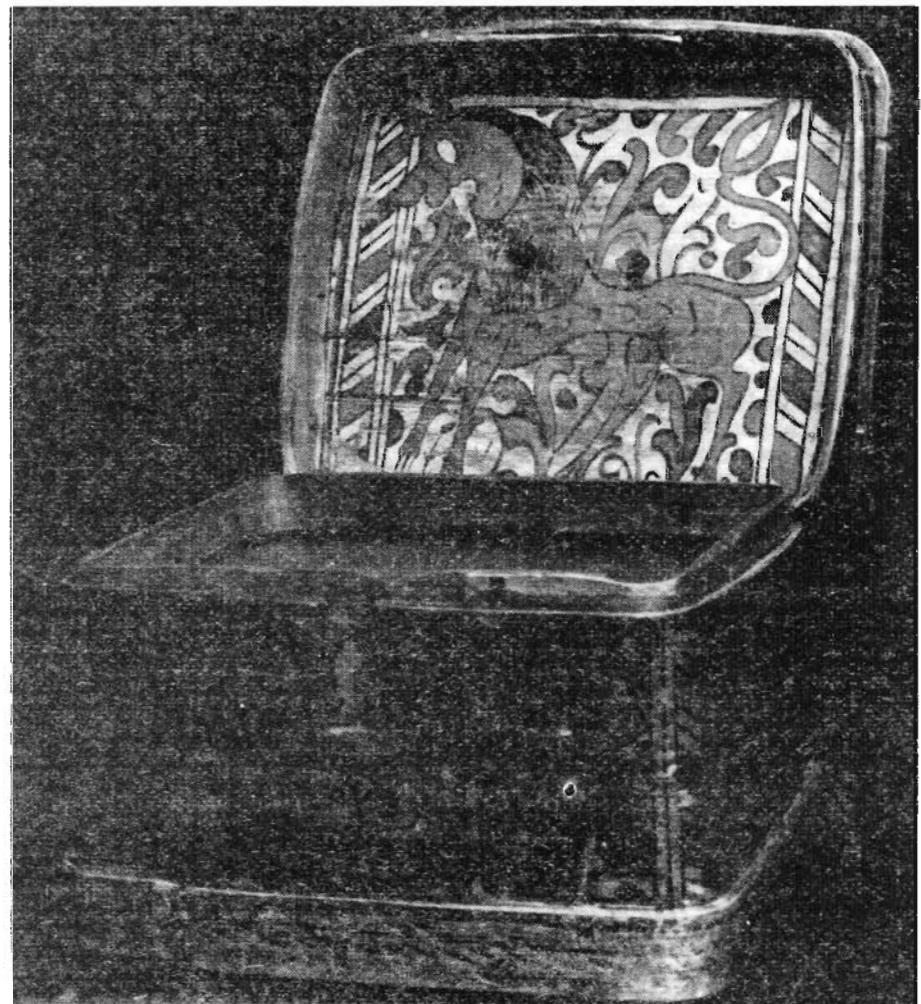
Охранительные функции льва тем более утвердились в русской культуре, что подобным образом интерпретируется этот персонаж в фольклорных текстах и апокрифических легендах, записанных в конце XIX в. Львы-стражи, к примеру, встречаются в русских сказках А.Н. Афанасьева: «... Баба-яга накормила его, напоила, вестей повыспросила и дала ему коня лучше прежних двух: "Поезжай с Богом! Недалеко есть царство — ты в ворота не езди, у ворот львы стерегут, а нахлыщи коня хорошенко

да прямо через тын перемахни"».

В материалах Этнографического бюро кн. В.Н. Тенищева имеются пять вариантов апокрифической легенды о Ноевом ковчеге (Вятская и Пензенская губ.), и еще один вариант записан П.С. Ефименко в Архангельской губернии. В них библейский сюжет — спасение от потопа семьи праведного Ноя с представителями всех обитателей фауны — дополняется двумя персонажами, один из которых (дьявол) противодействует воле Бога, а другой (лев или уж) способствует осуществлению Божьего замысла.

Приведем версию, записанную в Вятской губернии.

«До всемирного потопа кошек на земле не было. Они появились в ковчеге Нои. Когда праведный Ноин вошел в ковчег со своим семейством, кроме жены, дождь стал лить, как из ведра. Только бы войти жене и запереться, да она зачем-то все не хотела войти. Ноин звал, звал — она не слушается. Наконец Ноин вышел из терпения и обругал ее: "Иди, — говорит, — проклятая!" Тогда вошла его жена, но с ней вошел в ковчег и дьявол. Вода прибывала, и ковчег стал плывать. Дьявол в ковчеге стал думать, как погубить Ноин с семейством и животными. Вошел он в мышь, и эта мышь стала прогрызать в углу дыру, чтобы попала в ковчег



Барец. Русский Север, XVII в. (Из собрания РЭМ)



Полотенце. Вологодская губ., Сольвычегодский у., XIX в. (Из собрания РЭМ)

вода. В этом время лев (по другому варианту — тигр*) высыпал из носу кошку, и это животное съело мышь.

В каждом из вариантов апокрифа дьявол стремится попасть в ковчег, для чего уговаривает жену Ноя туда не входить, пока Ноин не помянет, рассердясь на жену за промедление, его имя («проклятый»), а как только это происходит, сам заходит в ковчег. Здесь дьявол оборачивается мышью или «входит в мышь», и та прогрызает дно ковчега. В двух вариантах уж замечает проникновение воды в ковчег и головой затыкает отверстие, за что Бог награждает его отметиной на голове — «короной», «крестом»; в трех других роль охранителя целостности ковчега играет лев¹⁸ и еще в одном — тигр. В одном из вариантов, где есть лев, говорится, что появление кошки из ноздрей льва происходит по Божьему повелению, а в другом поясняется, что именно так появились кошки — в Ноевом ковчеге и вообще в мире.

Лев, отсутствующий в библейском сюжете о Ноевом ковчеге, а в русском апокрифе выступающий как спаситель микрокосма, связан с другими объектами, персонажами повествования посредством следующих признаков: лев спасает а) жилище, б) все, способное передвигаться, в) от проникновения воды, от агента-разрушителя, г) через входное отверстие (вход для разрушителя), д) прогрызенное мышью. Все эти признаки, порознь или в определенных сочетаниях, образуют семиотическую основу для реализации охранительной функции изображений льва на русских вещах: оберегает вестилище (усадьба, дом, телега или сани, короб и др.), благоприятствует созидательному движению (в плетении и ткачестве).

Известным русским этнографом второй половины XIX века П.С. Ефименко приводится вариант легенды о Ноевом ковчеге с некоторыми деталями, по-иному мотивирующими характерные функции образа льва

*Замечание в скобках принадлежит редактору архивного документа.

в крестьянской культуре. Приведем отрывок: «... Когда Ноин вошел в ковчег со всем живым, которое должно было сохраниться от потопа, тогда он заметил невиданных им до того времени гнусов, запавших в ковчег; он понял, чья это была проделка, но поймать и истребить гнусов не было возможности, так как они были очень малы и скрывались в кучах корма, приготовленного для животных и людей. Тогда один из зверей, именно лев, взял со всех зверей по клочку шерсти, также и своей, и все это проглотил. Через несколько времени лев вырыгнул кота, много подобного себе, только очень маленького и без гривы, но такого же свирепого, легкого и с острыми когтями. Кот этот, как только был готов, тотчас бросился на гнусов и истребил их, и после потопа он вместе с куною произвел разношерстную породу кошек <...> Зверь лев за выдумку свою поставлен Ноем царем всех зверей вообще и скотов в особенности»¹⁹.

В этом тексте большой интерес представляют два момента: 1) собирание по клочку шерсти со всех зверей и 2) вытекающее из этого главенство над всеми лесными животными и, что особенно любопытно, над скотиной. Аналогичные действия со сходной семантикой обретения власти над животными можно встретить в скотоводческой магии в ритуальном обходе коровьего стада пастухом. Так, в Егорьев день пастух брал с каждой коровы по клочку шерсти и прятал в лесной чаще под деревом или, закатав эту шерсть в воск, хранил ее под берестой, которой обвит пастушеский рожок. Совершались эти обрядовые действия в целях обеспечения сохранности стада.

Еще более эксплицитно выражена объединяющая пастуха и льва идея власти над животными на вербальном уровне. П.С. Ефименко приводит следующее руководство для пастухов: «Должно с когтем "леva зверя" (за который нередко выдают клюв гагары) обойти кругом стада коров и притом шептать следующее: "Обхожу я, раб Божий, с когтем лева-зверя мое милое стадо, крестьянский живот. Как мои коровушки до сей поры боялись медведя, так теперь да боится медведь моих коровушек, а к этому моему слову небо и земля — ключ и замок; аминь"»²⁰.

В приведенных примерах пастух приобщался к силе и власти льва над звериным царством и скотом в одном случае на акциональном уровне — посредством копирования действий с шерстью, а в другом — путем прямого использования имени льва.

Возможно, формирование у этого персонажа межкультурной медиативной функции (от иудео-христианской традиции к русскому крестьянскому менталитету) обусловлено не только освоением византийской символики и соотнесением льва с конем. Роль спасителя, отведенная льву в русском апокрифе, заставляет вспомнить о новозаветной метафоре: в «Апокалипсисе» Иисус Христос назван «лев от колена Иудина» (5:5). Иначе говоря, можно допустить, что лев — спаситель жизни, согласно народной переработке сюжета о Ноевом ковчеге, — в ментальности русских крестьян обретает семантику христианского охранительного знака.

Примечания

¹ Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982. С. 4—43.

² История культуры Древней Руси. М.—Л., 1951. С. 440; Вагнер Г.К. Декоративная система «золотых дверей» Суздальского собора и вопрос об их датировке // Советская археология. 1973. № 1. С. 109—112; Воронин Н.Н. Зодчество Северо-Восточной Руси XII—XV вв. Т. II. М., 1962. С. 30, 35, 53—56, 61, 97, 142—143.

³ Бибикова И.И. Монументально-декоративная резьба по дереву // Русское декоративное искусство: от древнейшего периода до XVIII в. Т. 1. М., 1962. С. 60—61, илл. 31.

⁴ Стасов В.В. Славянский и восточный орнамент по рукописям древнего и нового времени. СПб., 1887. Л. LXXVI.

⁵ Генрих Штаден. О Москве Ивана Грозного: записки немца-опричника. М., 1925. С. 107—108.

⁶ Джером Горсей. Записки о Московии XVI века. СПб., 1909. С. 44; Леонов А.И. Деревянная скульптура // Русское декоративное искусство: восемнадцатый век. Т. 2. М., 1963. С. 78, 79.

⁷ История культуры Древней Руси, с. 431; Макарова Т.И. Черневое дело Древней Руси. М., 1986. С. 94—98, рис. 4, 47.

⁸ Колчин Б.А. Новгородские древности: Резное дерево // Археология СССР. Свод археологических источников. Вып. Е1-55. М., 1971. Табл. 26-4.

⁹ Бобринский А.А. Народные русские деревянные изделия. Вып. I. М., 1912. Табл. 9; Жегалова С.К. Новые материалы по истории северодвинской росписи // Русское народное искусство Севера. Л., 1968. С. 39, 41; Просвиркина С.К., Жегалова С.К. Расписные сундуки XVII—XVIII вв. // Сокровища русского народного искусства: Резьба и роспись по дереву. М., 1967. Илл. 2—3; Соболев Н.Н. Русский орнамент. М., 1948. Табл. 74.

¹⁰ Жегалова С.К. Новые материалы по истории северодвинской росписи, с. 41.

¹¹ Званцев М.П. Нижегородская резьба. М., 1969. С. 14.

¹² Карнеев А. Материалы и заметки по литературной истории Физиолога. СПб., 1890. С. 173.

¹³ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. II. М., 1955. С. 242.

¹⁴ См. например: Соболев Н.Н. Русский орнамент, с. 25, табл. 74; Жегалова С.К. Новые материалы по истории северодвинской росписи, с. 39.

¹⁵ Лурье Я.С. Два миниатюриста XV в. (К проблеме так называемого художественного мышления Древней Руси) // Культурное наследие Древней Руси. М., 1976. С. 110.

¹⁶ Воронов В.С. Крестьянское искусство. М., 1924. С. 8, рис. 4.

¹⁷ Васильенко В.М. Русская народная резьба и роспись по дереву XVIII—XX вв. М., 1960. С. 46, рис. 17.

¹⁸ Архив Российской этнографического музея. Ф. 7. Оп. 1. Д. 407. Л. 19—20.

¹⁹ Архив Российской этнографического музея.

Ф. 7. Оп. 1. Д. 407. Л. 19—20. (Вятская губ.); Ф. 7. Оп. 1. Д. 1342. Л. 16—17 (Пензенская губ.); Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. 1. М., 1877. С. 190.

²⁰ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. 2. М., 1878. С. 175.

Н.В. ЖИЛИНА

Зернь и скань Древней Руси и русская народная вышивка

Рис. 1

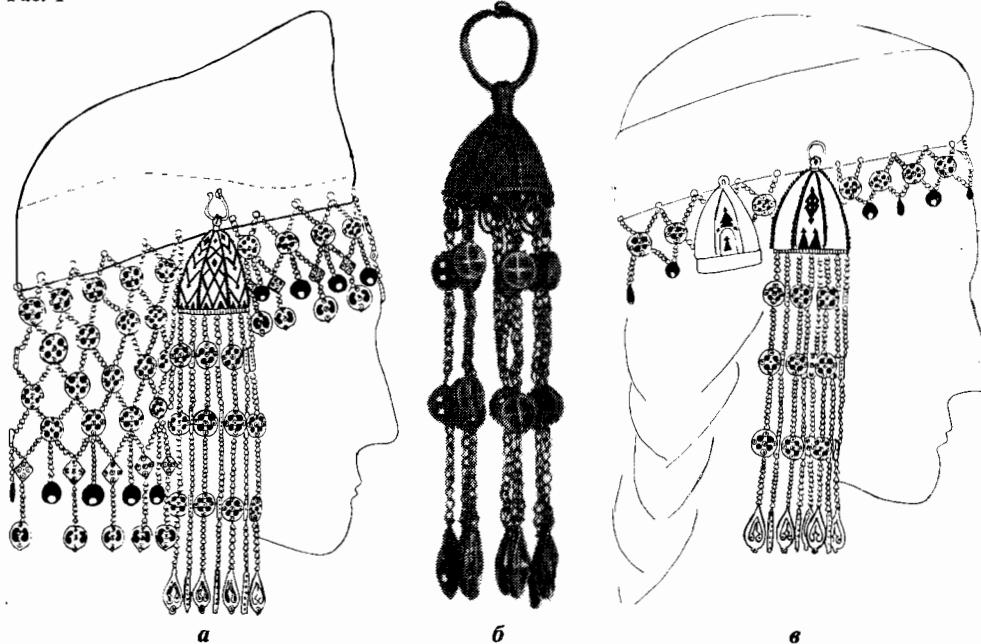
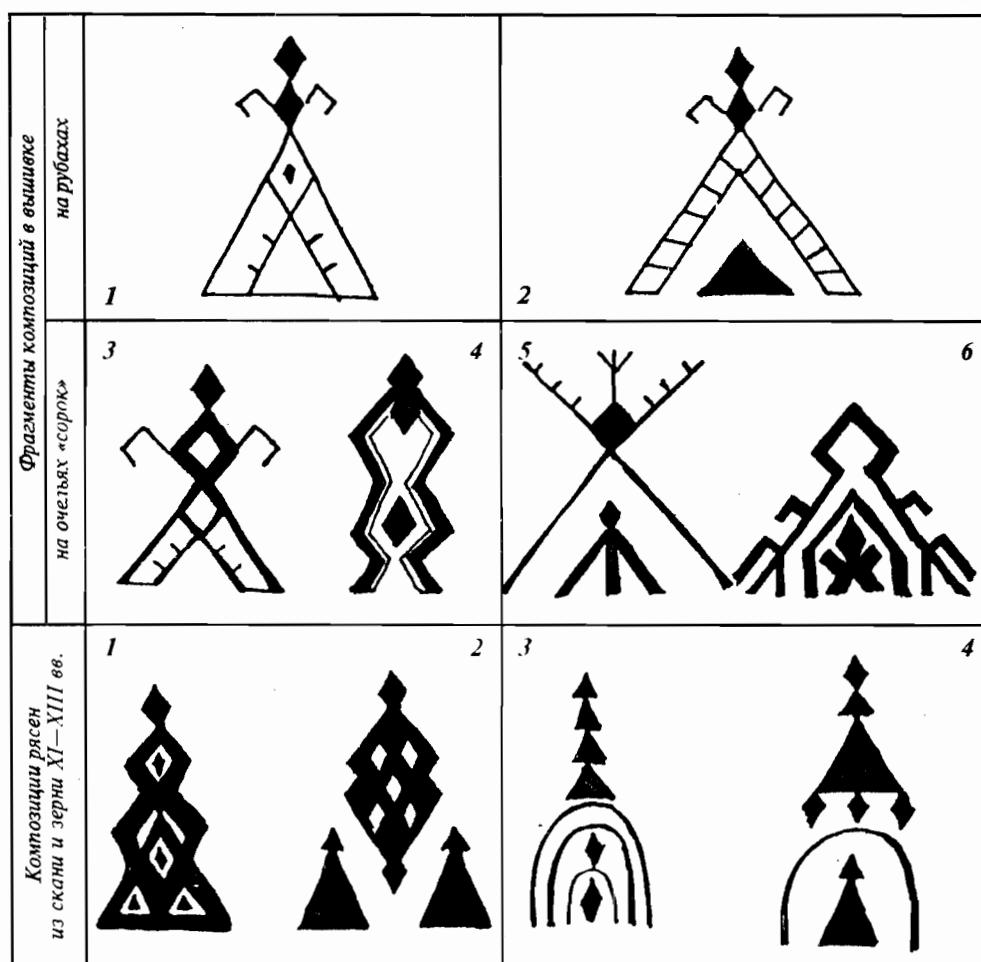


Рис. 2. Композиции на серебряных ряснах и в вышивке народного костюма Тверской и Олонецкой губ.



Бытовавшие в XI—XIII вв. колоколовидные рясна (подвески к головному убору) характеризуются композициями из зерни и скани, аналогии которым можно с достаточной долей уверенности найти среди орнаментальных композиций русских народных вышивок XVIII—XIX вв. На наш взгляд, именно рясна в большей мере, чем другие украшения Древней Руси, демонстрируют живую связь этой эпохи с более поздним, известным по этнографическим материалам русским народным костюмом. На рис. 1 представлена реконструкция кичкообразного женского (а) и девичьего (в) головного убора с рясами, предлагаемая на основании археологических и этнографических материалов, а также общий вид украшения (б). Кичкообразный головной убор известен по письменным источникам с XVII в. Однако по материалам древнерусских кладов можно говорить о его существовании уже в эпоху Древней Руси. В составе одного из кладов новгородской земли (с. Сельцы) имеются две поднизи-сетки, состоящие точно из таких же бляшек, что и на подвесных цепочках рясен. Рясна и сетка-поднизь, безусловно, составляли комплект. Размеры сетки (15 x 17 см) и конструкция (наличие вверху петель для подвешивания) определенно говорят о том, что это позатыльни кички. Пронаблюдаем, каково сходство в орнаментации между серебряными зернеными ряснами и вышитыми частями известных этнографам кичек и женских рубах. Близость изображений рясен и вышивок на очельях «сорок» (верхняя нарядная часть кички) и подолах женских рубах показывает рис. 2. Сходство усиливается тем, что как в вышивках, так и в зерни основные элементы построения фигур носят геометрический характер.

Орнаментация древнерусских серебряных бус, колтов, оправ крестиков, на первый взгляд, может показаться однообразной в своей простоте. Однако, если компози-

НАТАЛЬЯ ВИКТОРОВНА ЖИЛИНА,
канд. ист. наук; Институт археологии
РАН (Москва)

ции расположить по принципу упрощения, то в начале ряда мы увидим сюжетные изображения, иногда с реалистическими деталями, аналогии которым можно найти среди русских вышивок. Эти изображения несут в себе остатки смыслового содержания, связанного со славянскими языческими верованиями.

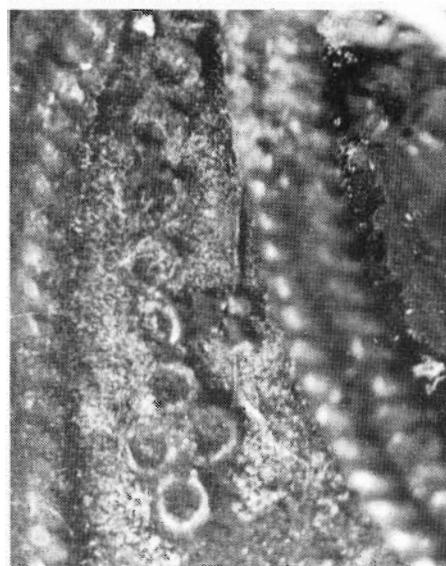
Фигуры («персонажи») композиций зерненых украшений изображены с помощью ромбов и треугольников, составленных из очень мелких металлических шариков диаметром 0,6—0,7 мм. Линии композиций наносятся сканью, витой из двух проволок сечением 0,5—0,6 мм, или зернью, уложенной в два ряда (рис. 3в; рис. 4). С помощью ромбов и треугольников из минимального количества шариков (треугольник из трех, ромб из четырех) к основным частям фигур добавляются изобразительные детали (рис. 3г). Можно различить: техническое упрощение выкладки орнаментации сканью и зернью (на таблицах эта тенденция отражена в расположении примеров по горизонтали) и изменение самого строя композиции от сюжетности к орнаментализму (по вертикали). Для наблюдения процесса изменения орнаментализации выделим три условных уровня.

I. Орнаментальные фигуры складываются в композиции, сохраняя состав, ориентировку, пропорции и расположение, соответствующие языческому сюжету на вышивках, предполагаемому в качестве прототипа. Члены композиции отделены друг от друга и располагаются на фоне «неба» (термин вышивок). В вышивках — это свободный фон холста, у серебряных украшений — гладкая поверхность металла.

II. Постепенная потеря этих признаков, нарушение сюжетных взаимосвязей и элементов, возникновение орнаментальных связей.

III. Отсутствие всех прежних сюжетных связей элементов композиции, превращение их в элементы орнамента со стандартизацией по размеру, бессмысленным повторением относительно прежнего сюжета. Образование какого-либо вида орнаментальной композиции: розетки, сетки или бордюра. Орнаментальное слияние композиции с границами той части украшения, в которых она расположена.

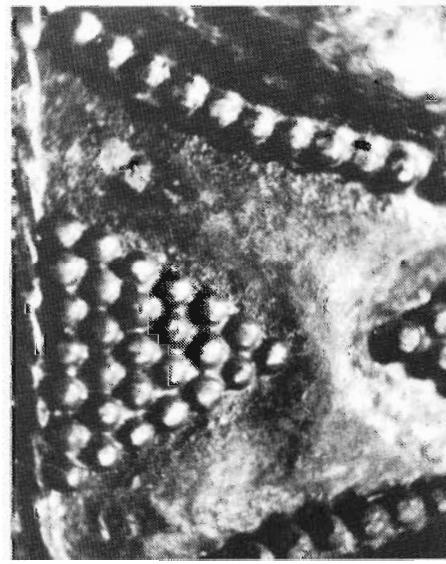
Рис. 3. Выкладка орнаментальных композиций из скани и зерни. Микрофото Н. В. Жилиной



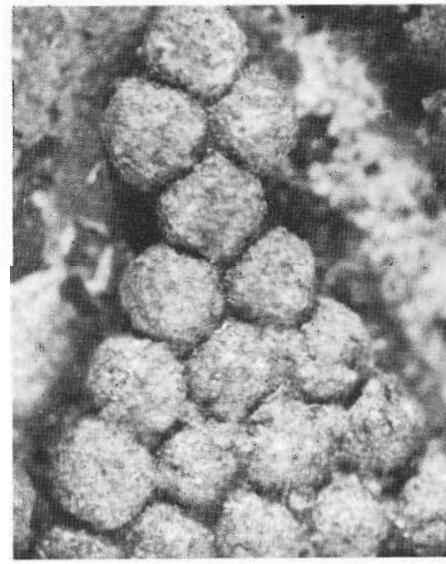
а



б

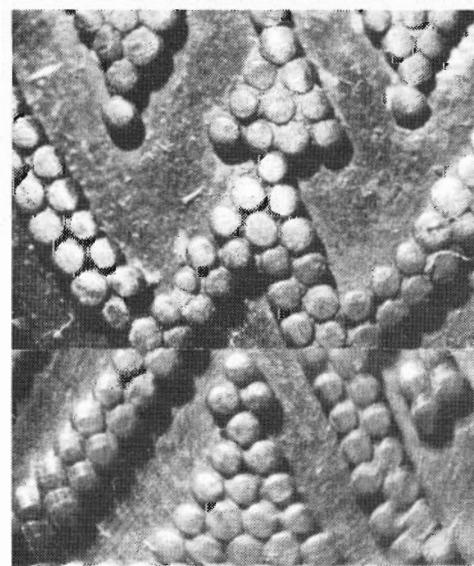


в

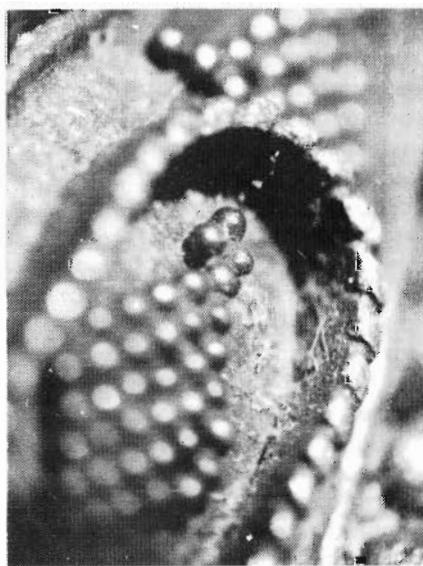


г

Рис. 4. Наиболее сложные композиции: линии из зерни и скани, мини-вершины. Микрофото Н. В. Жилиной



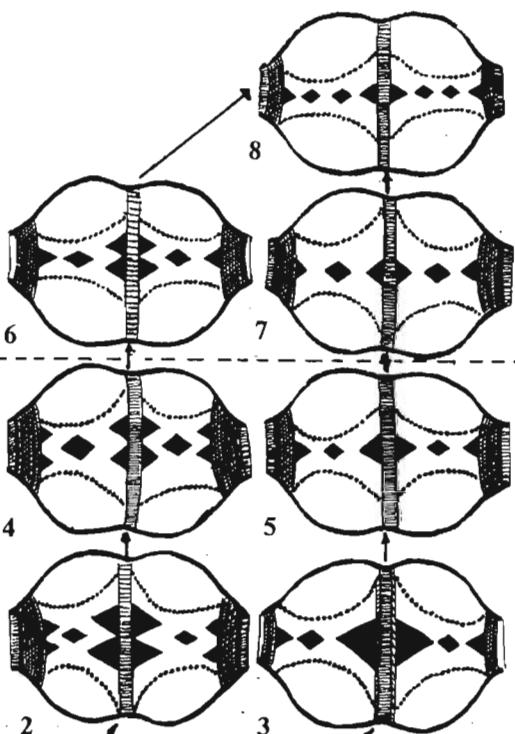
а



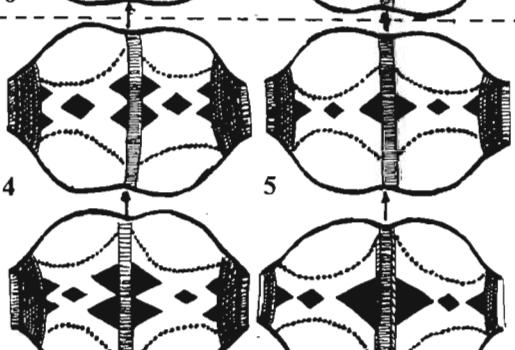
б

Рис. 5

III



II



I



Говоря более простым языком, композиции I уровня демонстрируют узнаваемый сюжет; II уровня — являются переходными к орнаментальным; III уровня — чисто орнаментальными.

Проиллюстрируем вышесказанное на примерах эволюционного ряда композиций, расположенных на серебряных бусах с накладными полусферами из Старой Рязани и Сузdalской земли.

Орнаментация из зерни занимет трапециевидное поле между поперечным ободком, краевым кольцом бусины и накладными полусферами (рис. 5). На I уровне (вар. 1) в центре поля изображена женская фигура с попарно-симметричными мелкими фигурами по сторонам от нее. Подобная композиция встречается и на вышивках и трактуется обычно как изображение женщины-богини; по мнению Б.А. Рыбакова — богини, рождающей взмахами рук или крыльев двух птиц или оленей. Бусы II уровня (вар. 2—5) показывают переход от двурядной композиции к однорядной, отсутствие детализирующих изображений элементов. Бусы III уровня (вар. 6—8) характеризуются стандартизацией по размеру ромбов и треугольников из зерни и формированием орнаментального бордюра.

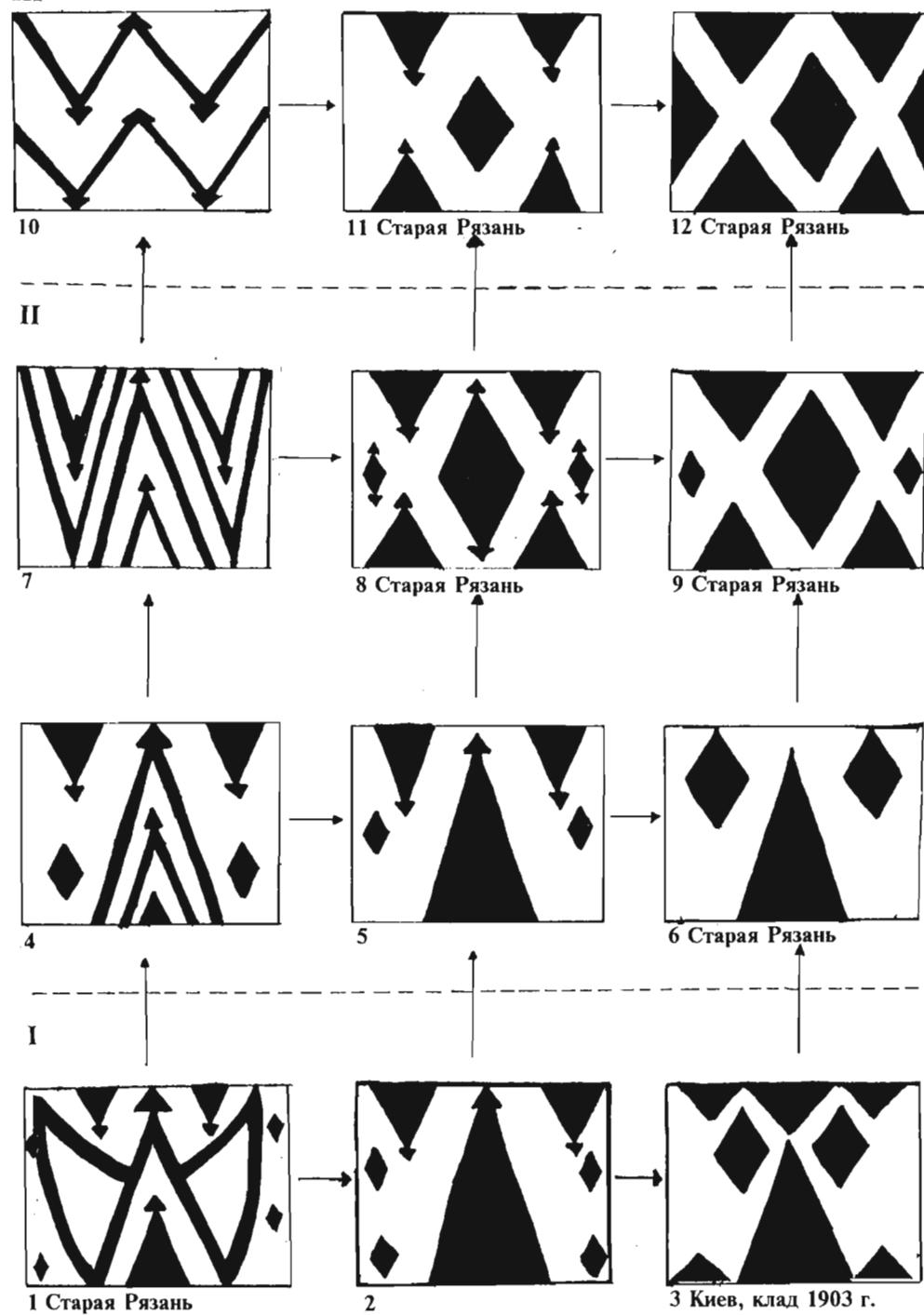
Развитие композиций каждой категории украшений индивидуально, и для того, чтобы представить его возможные пути и фазы, мы составили гипотетическую таблицу по тому же принципу, что и предыдущая, но с использованием как нескольких реально существующих в археологическом материале композиций на оправах крестиков, так и воссоздавае-

мых гипотетически (рис. 6). Начинает таблицу оправа наконечника старо-рязанского крестика (вар. 1), имеющая ту же, что и бусы, композицию: богиня, рождающая взмахами крыльев живые существа. Фотография иллюстрирует достаточную для узнаваемости сюжета реальность изображения (см.: рис. 4а, рис. 7а). Контур женской фигуры очерчен линией из зерни, использованы простые ромбы и треугольники и мини-элементы из зерни. При движении вдоль ряда по горизонтали мы наблюдаем техническое упрощение выкладки, утрату детализирующих изображение элементов; при движении по вертикали — постепенную утрату самой композиции: вар. 4—6 сохраняют общие пропорции, ей присущие. Вар. 7—9 сохраняют иногда лишь отдельные элементы композиции и общую разницу в размерах ее элементов. Вар. 10—12 образовали орнаменты типа бордюров и сетки. На таблице: вар. 3 — оправа крестика из Киева (клад 1903 г.); вар. 1, 6, 8, 9, 11, 12 — оправы крестиков из старо-рязанских кладов; остальные — гипотетические.

Орнаментальную композицию, расположенную на какой-либо части украшения интересно рассмотреть во взаимодействии с формой этой части. Как правило, происходит такое изменение композиции, которое приспосабливает ее к форме части украшения, приводит в соответствие с ней. При этом первоначальный смысл композиции также утрачивается. На рис. 8 на ряде примеров иллюстрируется это наблюдение. Для сравнения в левой части таблицы приведены прототипные сюжетные изображения с вышивок и археологических материалов. На верхнем треугольном луче колта схематическое изображение одной женской фигуры внутри другой трансформируется до простого треугольника (вар. 1—4). Интересно проанализировать и за композицией, которую можно условно обозначить как композиция перекрестья, интерпретируемая Б.А. Рыбаковым как изображение засеянного поля. В полном виде она представлена на «путовицах» из Сахновского клада (Украина), где пирамидки из одного шарика на трех могут осмысливаться как ростки. Основную смысловую нагрузку несет именно перекрестье: две расчерчивающие линии. На оправе крестика из Старой Рязани перекрестье приобрело орнаментально-ромбическую форму, внутри ячеек — также ромбы из зерни (вар. 7). На оправе другого крестика присутствует лишь косая орнаментальная сетка из ромбов и треугольников, приспособленная к прямоугольной форме наконечника оправы (вар. 8). На трехбусинных кольцах перекрестье, имеющее расчерчивающий характер, как бы располагается от центра (у более орнаментализированных вариантов), и центральный шарик вообще утрачивается. Это соответствует развитию формы украшения: бусы становятся ажурными, каркасными, без фона; центр перекрестья расположить негде. Правда, существуют бусы, у которых центральный шарик перекрестья укрепляется на ажурной скани, несмотря на то, что при изготовлении это создает дополнительные трудности. Данный факт свидетельствует как раз о смысловой нагрузке композиции перекрестья (вар. 9—12). Фигура богини, приспосабливаясь к вытянутому орнаментальному полю, становится однорядным бордюром (вар. 13—16). Более простые по орнаментации серебряные бусы имеют по два орнаментальных пояска из зерненых треугольников, у последних иногда имеются мини-вершины, придающие им сходство с женскими фигурами. Как смысловой прототип этих бус, на наш взгляд, можно рассмотреть бусы с изображением уточки из Волжской Болгарии, входящие в состав височных колец. Это украшение, как считают исследователи, символизирует легенду о сотворении мира из раскалываемого яйца. Бусы яйцевидной формы имеют ярко выраженную

Рис. 6

III



1 Старая Рязань

2

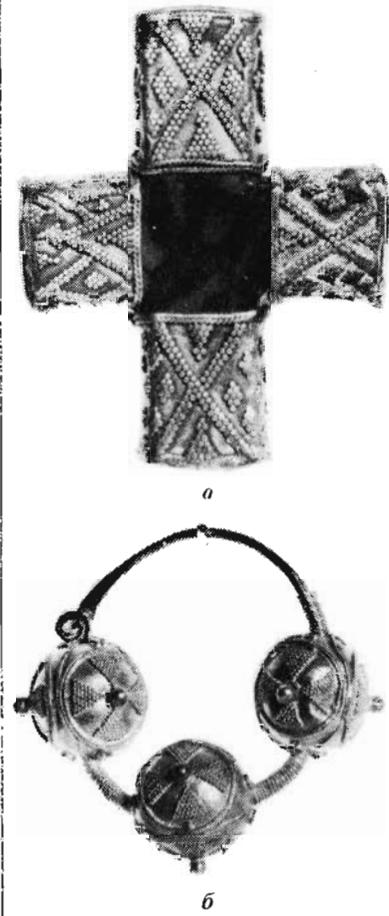
3 Киев, клад 1903 г.

поперечную границу (*вар. 17*). Бусина, найденная в слоях Новгорода XII в., сохраняет односторонне направленные треугольники с мини-вершинами (*вар. 18*). А вот бусы из старо-рязанского клада имеют два ряда треугольников, ориентированных вершинами в противоположные направления, то есть приспособленных к орнаментальным полосам-бордюрам. Следующий этап — слияние двух орнаментальных полос в одну, образование срединных ромбов (*вар. 19—20*). Утратился

общий смысл композиции: поперечное деление, раскалывание яйца и осмысление отдельных элементов как женских фигур.

У колтков слуницей на роговых отростках лунница иногда имеется изображение, как бы подчеркивающее направление вниз, то есть к центру колта (*рис. 3а*). На более орнаментализированных украшениях присутствуют простые ромбы, сам отросток контурируется рядами зерни и скани, становясь замкнутым полем (*рис. 3б*). Можно предположить, что эти неболь-

Рис. 7. Украшения со сканью и зернью.
Фото В.П. Даркевича

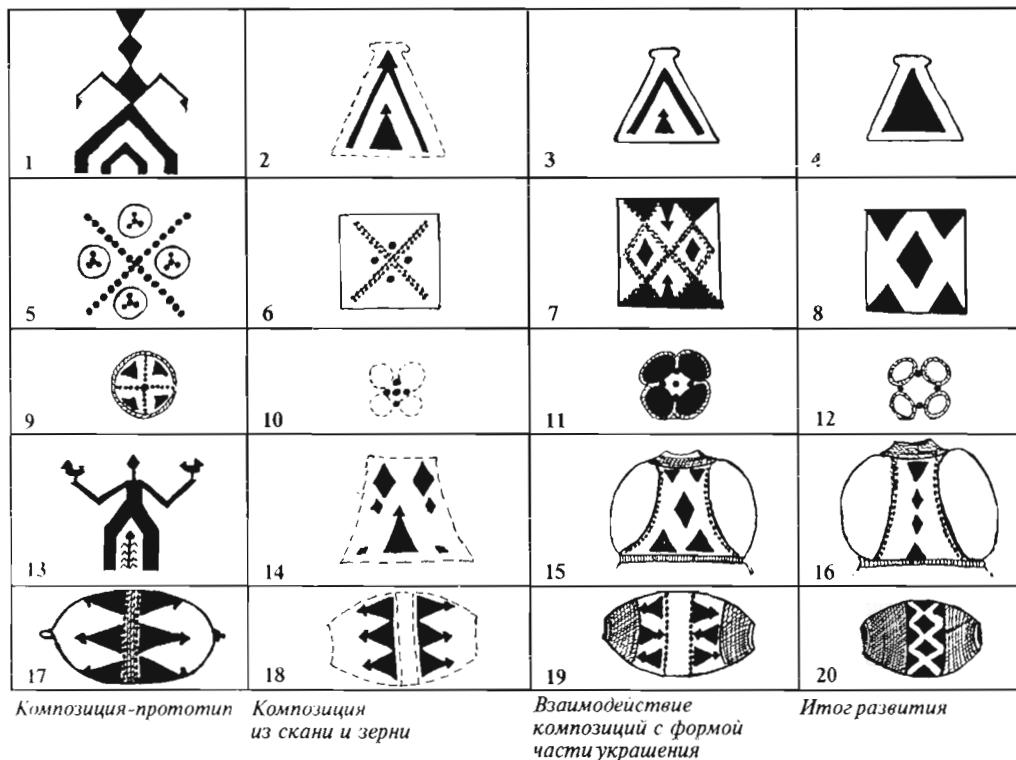


шие изображения связаны с общей символикой оплодотворения и роста, которая, по-видимому, присуща колту.

Выше было рассмотрено общее сходство орнаментальных композиций колоколовидных рясен и вышивок. Рассмотрим теперь изображения на ряснах более подробно, в развитии, сравнивая их с вышивками по отдельным сюжетам.

На *рис. 9* показаны три основных сюжета, встречающиеся на серебряных ряснах, — см.: *a*, *b*, *v*. Нижний ярус *I* содержит примеры из вышивок, довольно полно сохранившие языческий сюжет. Но, естественно, что и вышивка дает много примеров композиций с сильно орнаментализированным и почти неузнаваемым сюжетом. Как раз такие примеры размещены в верхнем ярусе *3*. Между ними расположены композиции рясен, происходящие из кладов Старой Рязани, Тульской обл., Украины в соответствии с принятыми нами тремя уровнями орнаментализации (*I*, *II*, *III*).

Рис. 8



Для определения сюжетов композиций вышивок, схематически изображенных на рис. 9, приведем точку зрения Б.А. Рыбакова, поскольку она представляется нам более убедительной: сюжет *a* — Рожаница как рожающая женщина; сюжет *b* — две Рожаницы: мать и дочь с подчеркнутой генетической связью; сюжет *c* — Макошь и Рожаницы в храме.

Определения других исследователей в большей степени описывают то, к чему композиция пришла. Так, например, сюжет *a* Г.С. Масловой определен как изображение женщины с птицами в руках, женщины-дерева с меньшими парными подчиненными фигурами. Однако исследовательница отмечает, что эта композиция имеет древнюю основу, прошла долгий путь развития до позднейших осмыслений, каким является в частности «женщина-вазон». Некоторые варианты изображения женских фигур, аналогичные сюжету *b*, определяются Г.С. Масловой как отображение намогильных сооружений в вышивке. А вот определение сюжетов *c*, по Г.С. Масловой, близко к мнению Б.А. Рыбакова: она видит здесь изображение языческого капища со столпообразными фигурами идолов (рис. 9б) или мотив храма, пронизанный языческой символикой. Языческие мотивы отмечены для вышивок и И.П. Работновой. С ее точки зрения, трехчастные композиции типа сюжета *c* передают языческие моления.

Пронаблюдали, как орнаментализируются указанные сюжеты, находясь на верхней колоколовидной части рясен, занимая каждая одну из шести треугольных частей, на которые эта верхняя часть делится (см.: 2-й ярус рис. 9). Как правило, на одном украшении композиции одинаковы или чередуются, иногда выделяется одна особая. Сюжет *a* на III уровне переходит в косую орнаментальную сетку, вписывающуюся в треугольный периметр. Сюжет *b* на II уровне сохраняет двухъярусность, но в ярусах расположено бесмысленное нагромождение прежних элементов композиции: арок и треугольников. На III уровне вместо двух ярусов — несколько вписанных друг в друга угольных фигур, к тому же изменивших ориентировку, обращенных вниз; видимо, для того, чтобы уравновесить вершину треугольника, в котором размещена вся композиция. Сюжет *c* теряет строго трехчленный состав: на II уровне

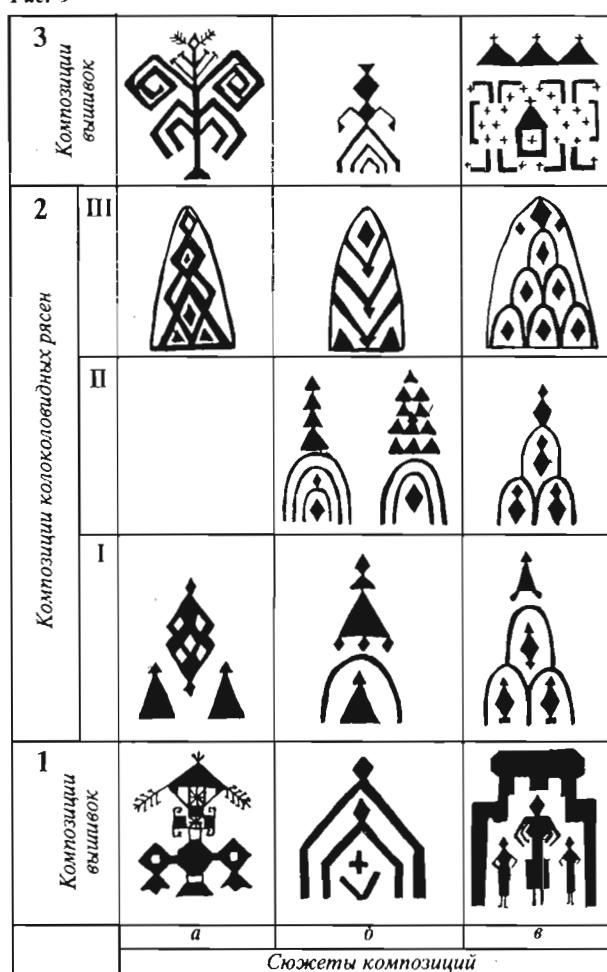
возникает четвертый член, становящийся затем равным по размеру, а на III уровне образуется треугольная пирамида из арок. На примере всех сюжетов ярко видно приспособление сюжетов к треугольной форме части украшения. Орнаментализируясь, они сливаются с треугольным периметром.

Таким образом, сравнение орнаментов вышивок XVIII—XIX вв. и серебряных украшений Древней Руси XI—XIII вв. обнаруживает живую связь между этими произведениями русского искусства.

Литература

Даркевич В.П., Монгайт А.Л. Клад из Старой Рязани. М., 1978; Калмыкова Л.Э. Народная вышивка Тверской земли. Л., 1981; Корзухина Г.Ф. Русские клады. М.—Л., 1954; Маслова Г.С. Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник. М., 1978; Монгайт А.Л. Художественные сокровища Старой Рязани. М., 1967; Работнова И.П. Русская народная вышивка. М., 1957; Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1981.

Рис. 9



А.Б. МОРОЗ

«Лескин брус во всю Русь...»

Дом в народной традиции — факт не только материальной, но и духовной культуры (если вообще это деление правомерно). С жилищем связано значительное число обрядов и верований, касающихся строительства, переезда в новую избу, правил поведения в ней. Описаниям домов уделяется существенное внимание в самых разных фольклорных текстах. Сам по себе дом — тоже своеобразный фольклорный «текст», обладающий строгой формой, определяемой в рамках традиции, поэтому «оригинальной» архитектуры, изб, непохожих на другие, в деревнях практически не встретишь. Это, разумеется, не значит, что все дома одинаково неприглядны, напротив, взгляд наблюдателя поражает, например, весьма тонкая резьба и роспись, часто украшающая фасады (и не только фасады) домов. Вот несколько наблюдений, сделанных нами в Большесельском р-не Ярославской обл. и Каргопольском р-не Архангельской обл.

Изы в этих местах представляют собой длинный сруб, большая часть которого занята хозяйственными помещениями, находящимися с жильем под одной крышей. Но в Архангельской обл. крыша двускатная с бревенчатыми или досчатыми фронтонами с фасадной и тыльной стороны, а в Ярославской обл. — трехскатная: третий скат расположен с фасада, а с задней части дома — досчатый фронтон. Вместо слухового окна, как правило, небольшого, в Архангельской обл., в окрестностях Ярославля делают нечто вроде мезонина: на скате крыши с фасадной стороны выступает вперед как бы еще маленький домик со своей собственной двускатной крышей (конек у нее общий с крышей всего дома) и большим чердачным окном. Этот «домик» иногда оборудуется под жилую комнату, *светелку*, но весьма редко, обычно же он выполняет роль просто чердачного окна. Такой мезонин имеет свойственный небольшой фронтон, причем, поскольку крыша несколько нависает над окном, он часто не плоский, а имеет достаточно глубокую нишу круглой или полукруглой формы. Такие же ниши, но существенно большего размера можно встретить на фронтонах домов с двускатной крышей на юге Ярославской и в соседних областях.

Дома, чаще всего наличники окон, украшены резьбой или росписью. Орнамент, украшающий окна, наиболее устойчив. Практически повсеместно распространены наличники с изображением солнца. Эти солнца представляют собой обращенные плоской стороной книзу, к окну, полуокружности с резной гофрированной поверхностью и иногда круглой, слегка выпуклой сердцевиной. «Ребра», идущие от центра полукруга к его краям, напоминают лучи. Таких солнц может быть от одного до трех на каждом окне, обычно они выкрашены белой, желтой или светло-коричневой краской на фоне другого цвета, чаще всего голубого или зеленого (сходным образом могут быть отделаны и божницы, киоты, где помещены образа).

В Архангельской и отчасти соседних областях не менее распространены резные украшения иного рода: *полотенца* — пропильные резные украшения, свисающие с гребня крыши вниз на фасадной части дома. Такие же украшения могут повторяться и на *причелинах* — досках, украшающих скаты кровли с фасадной стороны. Несмотря на большое разнообразие этих украшений, практически во всех резное окончание доски изображает круг или несколько концентрических кругов с отходящими от центра к краям полосами-лучами. Изображения солнца на резных или расписных деталях домов, как правило, схематичны и представляют собой разнообразные комбинации двух геометрических элементов: круга (полукруга) и линии. Однако возможны и отступления. Так, экспедиция, работавшая летом 1995 г. в с. Архангело, расположенным на берегу Онеги, к северу от Каргополя, зафиксировала местную традицию помещать в качестве *полотенца* уже не символическое изображение и не геометрический орнамент, а вполне реалистичное солнце: небольшой круг с отходящими от него в стороны резными лучами. Эта традиция жива и сейчас, правда, дух времени наложил на нее свой отпечаток: на нескольких недавно построенных домах мы

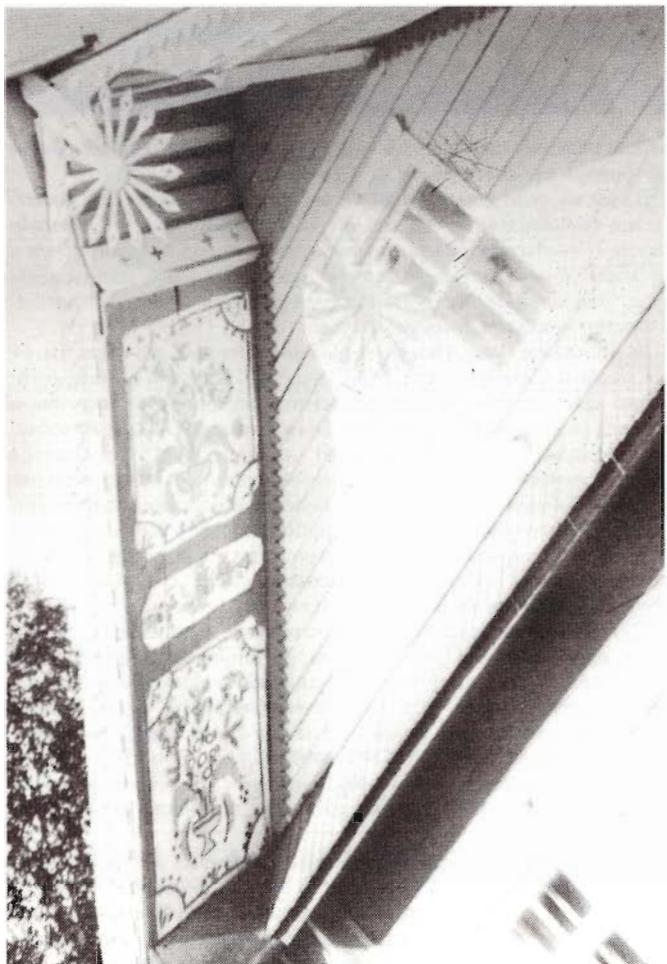
увидели помещенный в центр такого солнца круглый автомобильный фонарь красного цвета.

В том же селе весьма широко распространен еще один способ отделки фасадов домов. Общитая тесом и выкрашенная внутренняя (нижняя) часть скатов крыши, нависающая над окнами, почти у половины домов разрисована. На ней могут быть изображены круги, разделенные на сегменты двумя-тремя иногда разноцветными диаметральными линиями-лучами.

В Большом Селе (поселке, расположенному на полпути от Ярославля к Угличу) и его окрестностях — другая особенность: помимо окон, солнце там изображается на фронтоне над окном светелки (над чердачным окном). Если этот фронтон имеет нишу, солнце занимает всю нишу, если нет — оно расположено в центре фронтона и охватывает значительную его часть. Резное пропильное солярное изображение может быть более или менее реалистичным, но в нем обязательно присутствуют расходящиеся в разные стороны от круглого или продолговатого центра лучи, образующие большой правильный круг. Нередко правильная круглая форма солнца слегка нарушена в нижней его части, где может отсутствовать сегмент. Лучи у такого солнца обычно прямые, однако встречаются и фигуры: волнистые, с завитками, расширяющиеся к концам и напоминающие павлиний хвост. Сердцевина такого солнца также редко представлена просто геометрическим кругом, чаще она сама по себе представляет солярный знак наподобие тех, что помещаются на наличниках, или же напоминает яблоко. Эти изображения приближаются к геометрическому орнаменту. Под солнцем может быть помещена дата постройки дома или инициалы первого его хозяина.

Второй мотив внешней отделки домов, не менее распространенный, чем первый, — растительный. Мы остановимся на менее распространенных, характерных для двух рассматриваемых локальных традиций особенностях декора. В селе Архангело, помимо обычных архитектурных деталей и обычных орнаментов, на внутренней стороне выступающей за фронтон части крыши, там же, где могут быть помещены изображения солнца, часто рисуют цветы. Плоскость ската крыши разделена на две-три части, каждая из которых представляет собой самостоятельную композицию. В центре ее изображены цветы в вазе или горшке. Верхний и нижний, а также правый и левый рисунки могут несколько отличаться друг от друга, но всегда выдержаны в одной манере: белый прямоугольник с закругленными углами, картуш, на котором — цветок с нижними листьями, опущенными вниз, и верхними, вытянутыми вверх. Вокруг цветка маленькие крестики или звездочки, напоминающие кресты. Между верхним и нижним картушами может быть помещен третий, меньший и с более простым рисунком, изображающим ветку или, реже, животное или птицу. Иногда вместо картушей поверхность вся целиком занята вьющимися растениями или разделена крестообразно пересекающимися линиями на сектора, в которых опять-таки цветы в вазе. Места пересечения этих линий взяты в круг, таким образом, цветы чередуются с кругами, разделенными на четыре части крестом, что напоминает изображение солнца на полотенцах. «Космическая» символика может дополниться звездным небом на стыке украшенных цветами скатов крыши.

В Ярославской обл. подобной росписи нет, но растительные мотивы встречаются наряду с «космическими» в орнаментации ниши или, если ее нет, треугольной поверхности фронтона над окном светелки. На месте, где располагается уже описанное резное солнце, часто вместо него изображается дерево или цветок в горшке (вазе). Характерная для отделки фронтона полукруглая ниша определяет композицию декора и форму растения. Его ветви или листья распространяются в стороны от центра — ствола или верхней кромки вазы, — образуя тем самым почти правильный круг или полукруг. Растение может быть изображено вполне буквально, с листьями, а иногда и яблоками или птицами на ветвях, или условно, с симметричными ветвями или листьями, наподобие орнамента, ваза в этом случае имеет форму овала или трапеции, выступающей несколько вниз. Следует отметить, что грань между такими изображениями солнца и растения часто весьма зыбкая, существует



Архангельская обл., Каргопольский р-н, с. Архангело, 1995 г. Фото А.Б. Мороза

множество переходных вариантов, когда трудно однозначно решить, солнце это или дерево.

Вместо или вместе с такого рода деревом или цветком можно встретить и другие растительные образы: большие продолговатые овальной формы листья по бокам чердачного окна. Похожие листья помещают и возле входной двери; там же, как бы обрамляя ее, наподобие наличника вокруг окна, могут располагаться вытянутые вверх вдоль всей высоты двери стебли с листьями или просто длинные листья, похожие на пальмовые.

Углы рубленой избы, наиболее подверженные гниению, обычно обшивается досками, даже в тех случаях, когда весь остальной дом не обшит. Получается нечто вроде колонн, которые также часто украшаются резьбой. Повсеместно в центральной и северной частях России на них можно встретить растительные образы, в том числе похожие на только что описанные стебли вдоль двери. Даже если сами эти углы-колонны и не украшены, отделаны могут быть их завершения, своего рода капители, украшаемые, как правило, орнаментом, похожим на орнамент наличников, но более простым.

Дом окружают не только рисованные или резные растения. Живые цветы и деревья — обязательный атрибут любой крестьянской избы: наличники с растительным орнаментом вторят цветам на окнах и в палисаднике, длинные стебли на углах — деревьям перед избой. Растениям перед жилищем придается особое значение, это видно, например, из того, что не любое дерево принято сажать у дома: редко кто посадит елку или сосну, веря, что из-за этого в семье будут умирать мужчины. Зато почти всегда под окнами можно увидеть березу, черемуху или рябину.

Наконец еще один, отчасти уже упомянутый мотив отделки домов — птицы. У нас недостаточно материала для подробного описания традиции изображения птиц на отделке окон, однако отдельные факты имеются. Так, помимо уже упомянутых птиц на или возле дерева, расположенного на фронтоне светелки в Большесельском р-не Ярославской обл., а также между картушами с цветами на внутренней стороне крыши в Каргополье, мы наблюдали изображение птицы в верхней части наличников значитель-



ного числа домов в селе Тихманыга Каргопольского р-на Архангельской обл. (см. рис. 1). Дальнейшие разыскания могут увеличить число фактов.

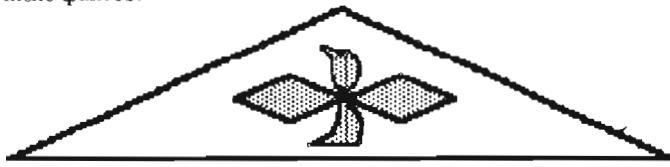


Рис. 1

Выбор элементов и сюжетов орнаментации не случаен и объясняется тем значением, которое имеет жилище в традиционной культуре. Это значение определяется далеко не только чисто утилитарной функцией защиты от непогоды и т. п., но и огромным символическим и мифологическим контекстом, в котором дом существует. Он структурирует пространство, делит окружающее мироздание на две равнозначные части: внутреннюю, свою, обжитую, и внешнюю, чужую, неосвоенную, часто враждебную. Поэтому крестьянская изба — своего рода крепость, долженствующая



Ярославская обл., Большесельский р-н, с. Баскачи, 1995 г.
Фото А.Б. Мороза



Ярославская обл., Большесельский р-н, Большое Село, 1995 г.
Фото А.Б. Мороза

оградить хозяина от нежелательного воздействия извне. Эта мысль отражена как в архитектуре (для северорусских деревень типично объединение всех хозяйственных построек под одной крышей с жильем, а на юге России, в Белоруссии и на Украине, а также в Сибири они часто образуют замкнутую линию, прямоугольник, внутри которого находится двор; примечательно также, что в среднерусских деревнях дома всегда обращены окнами только в две стороны — к улице и вбок, во двор, ограниченный с противополож-

ной стороны глухой, без окон или с одним небольшим кухонным оконком, стеной соседней избы), так и в различных верованиях, обрядах и текстах.

В распространенной молитве-обереге дом огораживается от всего остального мира крестом: *Моя изба на четыреугла, четыре угла — четыре ангела стоят, а посередке сам Иисус Христос стоит, землю кадит, а меня крестом хранит со скотом-животом, с хлебом, и с дёньгами, и с детскими. Пошли мне, Господи, пытеру-йдеру, напитай меня, Господи, святым духом Твоим!*¹ Идея защиты дома при помощи креста проявляется и в распространенном обычае коптить принесенной в Великий четверг из церкви зажженной свечкой крестики на верхней части

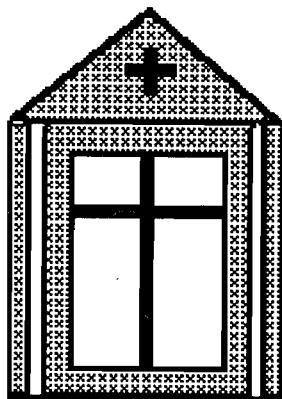


Рис. 2

(в первом случае считается необходимым перешагнуть через порог сначала правой ногой, а потом левой, при этом не споткнувшись, во втором — встать на порог и дотронуться рукой до притолоки). Святочное гадание, участники которого подслушивают под чужими окнами, основано на представлении о том, что услышанное — это сигнал из потустороннего мира. Интересно, что те, кого подслушивали, далеко не всегда относились к этому спокойно, видимо, не желая выступать в роли посредников между гадающими и иным миром. Это явствует из проклятия, которым награждали гадающих, если замечали их под окнами: *Слушальнику-заугольнику шапку с пухом да чарий в ухо*². В окно вылетает душа умирающего человека, в окно же она прилетает в виде птицы или мотылька, когда хочет навестить своих родных; поминая усопших, кладут блин на окно. В некоторых исключительных случаях для контактов с иным миром используется крыша: чтобы облегчить агонию умирающего (душа не может выйти из тела) открывают окна и двери, а в особо тяжелых случаях частично разбирают крышу.

С домом теснейшим образом связана судьба людей, в нем живущих. Этим объясняется ряд строгих предписаний, сопровождающих строительство новой избы. Выбор места, материала для дома и весь ход работ был раньше предметом пристального внимания со стороны хозяев. Нельзя было строить на пожарище, на месте, где когда-то проходила дорога, стояла баня и т. п., не следовало располагать дом боком к улице, не так, как стоят другие, соседние избы. Несчастье хозяину сулило и использование при постройке поваленных молнией, дуплистых, треснувших деревьев, несоблюдение положенных ритуалов. Отступление от общепринятых правил грозило бедностью, враждой между членами семьи, пожаром, а то и смертью кого-либо из домочадцев. Смертью грозит хозяину и само построение, создание дома, поэтому при закладке необходимо принести жертву, хотя бы символическую (под углы закладываемого дома клади курицу или куриную голову, овечью шерсть, деньги, зерно и т.д.).

Дом воспринимается как живое существо, похожее на человека. Это сближение подтверждается и многочисленными загадками и поговорками (*Кум с кумой видятся, а близко не сходятся — пол и потолок*³; *Наташа в избе — рукава на дворе — потолочная балка*⁴; *Коль изба крива — хозяйка плоха*⁵), и некоторыми названиями (окно, произошедшее от слова око, матица — пото-

личная балка, чело — фронтон, черепной — верхний венец и т. д.). В Каргополье нами был записан интересный способ лечения зубной боли, при котором вход в дом воспринимается как рот: если болят верхние зубы, нужно на них положить щепку с *верхнего порога*, то есть с верхней балки дверной рамы, если нижние — с *нижнего*⁶.

Жилище — это микрокосм, построенный по законам макрокосмоса. Загадка так изображает матицу: *Лежит брус во всю Русь, в том брусе двенадцать гнезд, в каждом гнезде по двенадцать яиц, в каждом яице по двенадцать цыплят*⁷. Дома обычно ориентированы по сторонам света: повернуты стенами или углами строго на север, юг, восток и запад, причем окна прорубаются с солнечной стороны.

В самом доме заметно противопоставление верха и низа: собственно жилое помещение, расположенное выше пола, и подпол, где, по некоторым представлениям, живет домовой, «хозяин», покровитель избы. После того, как не так давно (в XVIII—XIX вв.) старинные черные, без трубы, печи в деревнях были вытеснены белыми, с дымоходом, появилась возможность и необходимость делать потолок, и пространство дома оказалось поделено не на две, а на три части. Возникшее пространство тут же оказалось заселено. Считалось, что там, как и под полом, живут потусторонние существа; туда, к чердачному окну, ставили пищу для душ умерших предков, приходящих в определенное время навещать своих живых родственников; там хранили заветные тетрадки с переписанными магическими заговорами. Это сделало дом еще более похожим на окружающий мир, также состоящий из трех вертикально расположенных частей: неба, земли и подземного пространства. Существовал даже обычай ставить в центре возводимого сруба дерево — символ, образ мира, как само мироздание и как дом, отчетливо членимое на три части: нижнюю, связанную с подземным миром, центральную и верхнюю, обращенную к небу.

Неудивительно, что создание дома, в народном представлении, напоминает сотворение мира. Как и мироздание, дом возникает из ничего, рождается при помощи чьей-то магической силы — вот почему плотники считаются сродни колдунам.

В процессе строительства хозяин и плотники несколько раз прерываются для того, чтобы отпраздновать завершение очередного этапа работы — закладку особо важных частей дома: первого, нижнего венца, матицы, конька, прорубание окон и дверей. В эти дни не совершается больше никаких работ, зато устраивается празднество с обильным угощением. Для таких праздников готовятся специальные блюда, углы первого венца и матицы обсыпаются житом (чтобы жить богато и хорошо). На матицу и конек, как и в землю в центре возводимого сруба, укрепляется деревце — ветка бересклета. При закладке первого венца или матицы плотники совершают особые обрядовые действия, предназначенные обеспечить хозяевам и дому долголетие или, наоборот, несчастья, если строители недовольны заказчиком.

Нетрудно заметить, что в строительном ритуале особо отмечены именно те части дома, о которых уже шла речь: низ, середина и верх, а также входы и выходы. Именно эти части жилища — окна, углы, двери, крышу (точнее ее нижнюю, нависающую над фасадом часть или фронтон) — украшают росписью и резьбой. Столь же ясна и постоянная космическая тематика этих орнаментов: птица — образ души — знаменует собой связь мира живых и мира мертвых; дерево (растение) как символ мироздания и солнце как одна из его важнейших частей, источник жизни, главный ориентир в пространстве устанавливают связь мироздания и его модели, заключенной в четырех стенах крестьянской избы.

Примечания

¹ Записано в 1993 г. в д. Калитинка Каргопольского р-на Архангельской обл. от А.Г. Ершовой, 1900 г.р.

² Записано в 1995 г. в с. Хотеново Каргопольского р-на от М.В. Крапивиной, 1918 г.р.

³ Садовников Д.Н. Загадки русского народа. М., 1959. № 54.

⁴ Там же. № 49в.

⁵ Даль В.И. Пословицы русского народа. Т. 2. М., 1984. С. 85.

⁶ Записано в 1994 г. в с. Тихманья от А.С. Малыгина, 1928 г.р.

⁷ Садовников Д.Н. Загадки русского народа, № 45.

В.Я. ПЕТРУХИН,
Т.А. ПУШКИНА

ДРЕСВЕЙШИЕ РУССКИЕ КРЕСТЫ-ТЕЛЬНИКИ

Дискуссия о начале христианства на Руси и шире — в Восточной и Северной Европе — не прекращается. Её начало относится ко времени празднования тысячелетия крещения Руси, продолжение имело место на конференции, посвященной пути «из варяг в греки», состоявшейся 27—29 мая 1996 г. в Москве. Конференция была приурочена к открытию выставки «Путь из варяг в греки и из грек...» в Государственном историческом музее: в экспозицию выставки входили и древнейшие русские кресты-тельники X в. (см.: 13, № 277—284, 327—328, 344). Но первые известия о крещении руси — языческого северного народа — относятся к IX в.

Несмотря, насколько глубокий след оставили в духовной культуре начальной руси — русских дружин, обрушившихся в первой половине IX в. на византийские города Амастиду и Сугдею (Сурож), — первые встречи с христианской цивилизацией. Чудеса, явленные святыми покровителями этих городов — Георгием Амастидским и Стефаном Сурожским — и приведшие к крещению русских князей, суть агиографические мотивы. «Практичный» восточный автор IX в. Ибн Хордадхеб, описывавший международные торговые маршруты в «Книге путей и стран», свидетельствовал о том, что русские купцы во второй половине IX в. лишь прикидывались христианами, чтобы иметь доступ на рынки Багдада. Может быть, более успешными были опыты христианизации руси при Михаиле III и патриархе Фотии после первого похода руси на Царьград в 960 г. и начала регулярных торговых отношений: тот же Ибн Хордадхеб пишет, что русские купцы платили десятину в пользу императора. Так или иначе, при заключении первого межгосударственного договора между Русью и Византией в 1911 г. после легендарного похода на греков князя Олега русь была языческой. Но установление государственных отношений между Русью и Византией в корне меняет ситуацию.

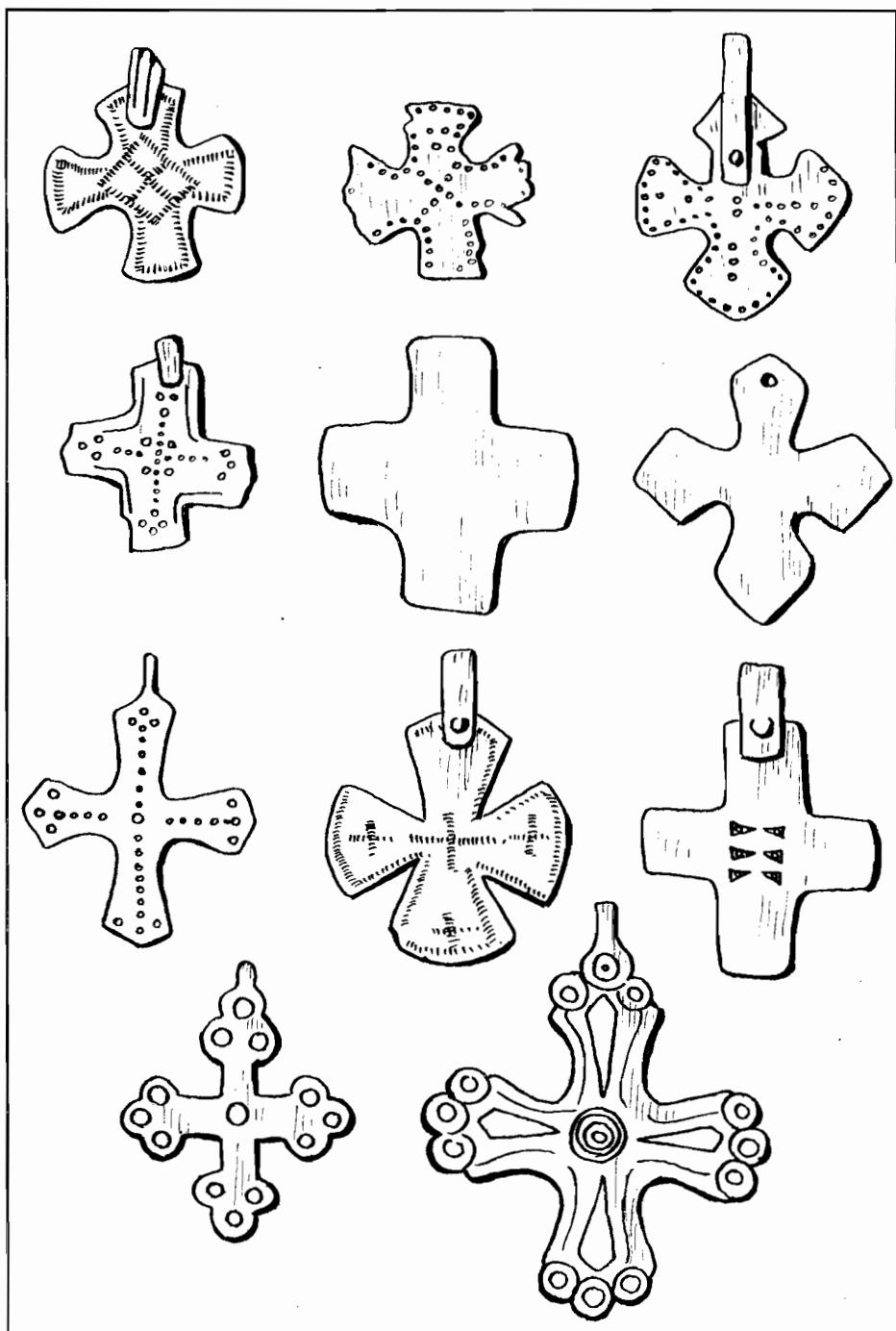
После очередного похода на Царьград в 944 г. князь Игорь принимает греческих послов в Киеве. При заключении договора русские христиане клялись соблюдать его «церковью св. Ильи» и «честным крестом», «некрещеная русь» клялась оружием и «обручами»: преступивший же клятву должен быть проклят «от Бога и от Перуна». По заключении договора сам Игорь с «поганой Русью» клялся на холме, где стоял идол Перуна, а христианская Русь входила к клятве в церковь св. Ильи, над Ручьем, в конце Пасынче беседы, где была собрана церковь, так как «многие варяги были христианами» [11, I, 38—39]. Тексты, донесенные летописью, создают впечатление равноправия языческой и христианской общин в Киеве 40-х гг. X в.

Существование киевской христианской общины середины — третьей четверти X в. до официального крещения Руси подтверждается и данными археологии. Речь идет не просто об обряде инумации, сохраняющем в определенных случаях вполне языческие черты (например, парные трупоположения воина с убитой женщиной в обряде камерных гробниц киевских «бояр»), но о находках могилах христианских символов — крестов. В Киеве 3 креста обнаружены в двух захоронениях знатных женщин, датируемых серединой X в.: в погребении № 124 с единственным крестиком из бронзы найдены парные скандинавские овальные фибулы, две византий-

ские монеты 931 и 944 гг. В погребении № 125, также с овальными фибулами, найдены две серебряные привески-крестики. Кресты были включены в состав ожерелий из бус. Два женских погребения относятся к числу богатейших в киевском некрополе. Но в киевском некрополе преобладают «бедные» инумации в могильных ямах (к ним относятся большая часть сохранившихся погребений, 94 из 125, по М.К. Карагеру), часто — в гробах и с западной ориентировкой. В одном из них (№ 14) в гробу покоилась женщина, в составе ожерелья которой было 3 серебряных крестика (не сохранились).

Все сохранившиеся крестики — равноконеч-

ные (так называемые греческие) из листового серебра (бронзы), иногда украшенные пуансонным (чеканим) орнаментом. Во время недавних раскопок в Киеве был найден литой серебряный крестик с рельефным орнаментом [3, 9—10]. Он был обнаружен и в женском, а в детском погребении в гробу. Такие крестики широко известны в погребениях Восточной и Северной Европы, так что классик российской археологии А.А. Спицын назвал их даже «крестами скандинавского типа», но М.В. Фехнер [16] показала, что большая часть этих находок происходит с территории Руси и оттуда они попадали в Скандинавию и Финляндию. Эти крестики



Крестики из листового серебра (X в.); два нижних — крестики так называемого скандинавского типа (XI—XII вв.)

ВЛАДИМИР ЯКОВЛЕВИЧ ПЕТРУХИН, доктор ист. наук; Институт славяноведения и балканстики РАН (Москва); ТАМАРА АНАТОЛЬЕВНА ПУШКИНА, канд. ист. наук; Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова

датируются в основном XI в., но киевская находка — ранняя и происходит из некрополя X в. Эта находка знаменательна еще и тем, что напоминает о другом детском киевском погребении, которое до сих пор вызывает споры.

В киевской камерной (срубной) гробнице № 110, относящейся к погребениям «боярской» знати, был похоронен мальчик с детской игрой — «бабками» — и другим инвентарем, в том числе двумя дирхемами-привесками. На одной из привесок обнаружено гравито, в котором М.К. Каргер усмотрел разметку для разрезания монеты (в кладах дирхемы иногда разрезаны на части), но другие интерпретаторы видят в гравито восьмиконечный крест. Еще первые исследователи комплекса (1909 г.) усматривали здесь погребение «варяжского дитя», убитого толпой язычников в 983 г. за то, что он и его отец, принявшие крещение в Царьграде, отказались поклоняться идолам; эти исследователи специально отмечали, что погребение обнаружено вблизи Десятинной церкви, построенной Владимиром Святым после официального крещения Руси в 990-е гг. Комплекс, однако, содержал богатый языческий инвентарь, включающий топорик, глиняные и деревянные сосуды с пищевой, ложкой, наконечниками, языческие амулеты — кабаньи клыки [7, 174—176].

Показательно вместе с тем, что именно у Десятинной церкви концентрируются погребения в могильных ямах и гробах с западной ориентировкой, и среди них — могила № 14 с тремя крестами и детским погребением с крестиком. Все это позволяет предположить вслед за М.Ф. Мурыновым, что место для строительства Десятинной церкви действительно было выбрано не случайно: видимо, эта часть некрополя была связана с христианской общиной, сформировавшейся до официального крещения Руси.

Киевский некрополь — не единственное место, где найдены подобные кресты и погребения. Ближайший к Киеву синхронный некрополь X в. располагался на Десне ниже Чернигова в Шестовице: там был погост, где стояла княжеская дружина. Среди курганов, оставленных населением погоста, также обнаружены насыпи, соруженные над погребениями в могильных ямах, но единственная крестовидная привеска из серебра была обнаружена не в простой могиле, а в богатой камерной гробнице. Здесь также крест входил в состав ожерелья женщины скандинавского происхождения с набором фибул, но кроме богатого убора погребению сопровождал и вполне «языческий» инвентарь: горшки, деревянное ведро и даже голова быка; сама погребенная покоялась в своей просторной гробнице в сидячем положении [2, 160—163].

Важнейший после Киева памятник, материалы которого содержат свидетельства начального христианства на Руси, расположен выше столицы на пути из варяг в греки. Это огромный погост в Гнездове под Смоленском, некрополь которого насчитывал около 4 тысяч курганов. В этом некрополе, как и во всех древнерусских некрополях X в. (за исключением сохранившегося лишь частично киевского), абсолютно преобладал обычай трупосожжения, но новые раскопки все чаще обнаруживают интумации, как «богатые» — в больших камерах, так и «рядовые» — в простых могильных ямах. По три креста-тельника были найдены и в простых могилах, и в камерах. Пять погребений принадлежали женщинам, три из которых, как и женщина из Шестовицы, занимали сидячее положение. В трех могилах с крестами найдены лишь горшки, ножи и ножницы (последние могли быть простой принадлежностью костюма, а не специальными погребальными дарами). Камерные погребения сопровождали относительно богатый инвентарь: ведра, весы и т.п. Кроме крестов в двух камерах были обнаружены и свечи — еще один христианский символ. Наконец, в третьей гнездовской камере литой



Энколпион из Киевского погребения. X в.

серебряный крест носила погребенный там всадник-воин. Для двух гнездовских камер с крестами удалось получить дендродаты: одна датируется 975-м, другая — 979-м годом.

Памятники начального христианства обнаружены в Гнездове не только в погребениях. На гнездовском селище найден уникальный сирийский энколпион. Кроме того, в состав последнего из семи гнездовских кладов, обнаруженного в 1993 г., входил литой крестик «скандинавского типа». В кладе были обнаружены также украшения, восточные монеты, которые позволяют датировать клад 70-и гг. X в., и привеска со скандинавским руническим знаком, передающим имя громовержца Тора. Язычество и христианство и здесь сосуществовали бок о бок.

Две крестовидные привески, подобные киевским и гнездовским крестам, из листового серебра, вырезанные из дирхемов 968—970 и 997 или 999 гг., были обнаружены в курганах Тимерева в Верхнем Поволжье, втором крупном погосте X в. Первая была найдена в камере, в богатом женском погребении (№ 459), вторая — в погребении «на материке», под насыпью кургана, вообще не содержащего могильной ямы; погребенный там воин имел, кроме креста, топор и нож. В двух тимеревских погребениях были сделаны и находки литых крестов «скандинавского типа»: одна — в могильной яме (№ 457), другая — в погребении «на материке». Последнее погребение опять интересно сочетанием христианских и языческих черт: в кургане № 422 крестик находился возле тазовых костей погребенной девочки, рядом с ножом; с другой стороны были ножницы, гребень и немногочисленные украшения; в погребении было также два горшка, один из которых был наполнен костями коровы.

Наконец, крест из листовидного серебра был найден в раннем «владимирском» кургане (№ 199) у д. Васильки. Курганы Владимира-Сузdalского ополья, памятники древнерусской колонизации XI—XII вв., как бы принимают эстафету процесса христианизации, который брал начало в городах и на религиозных погостах в середине

— второй половине X в. В них обнаружено уже около 10 литьих крестов «скандинавского типа». Кресты этого типа, как уже говорилось, широко распространены на Руси в XI—XII вв., причем к XII в. они появляются и на северных окраинах, в Белозерье [8], и за пределами Руси, в Финляндии [15], Прибалтике и Скандинавии. В этом случае источником распространения крестов-тельников явно была Русь. Сложное дело обстоит с религиозными крестами из листовидного серебра.

Такие кресты известны в синхронных русских памятниках Скандинавии, прежде всего в могильнике города Бирка на озере Меларен в Средней Швеции — важном пункте на пути из варяг в греки. Там найдено десять крестов из листовидного серебра.

Особенности находок русских крестов в дружинных курганах с более или менее определенными скандинавскими комплексами, равно как и аналогии в Бирке, привели исследовавшую эти находки Н.Г. Недошивину [9] к предположению, что они распространялись на Русь с варягами-христианами. При этом она отметила, что привески делались на местах (в Тимереве непосредственно для обряда погребений), но подражали скандинавским образцам. Важно наблюдение исследовательницы о том, что большая часть привесок найдена в женских могилах в составе ожерелей, но едва ли, судя по обряду, они были просто украшениями: могилы были ориентированы на запад (по-христиански), иногда содержали гробы (как и в Бирке).

Вероятно, христианское влияние на Русь с середины X в. действительно выражалось не только в восприятии собственно христианских символов — крестов. В последние годы в Гнездове, как и в Тимереве, интенсивно исследуются трупоположения, причем, как и в Бирке, на этих памятниках выделяются богатые камерные гробницы и малонивентарные могилы с преимущественно западной ориентировкой. В Гнездове их известно 85, в Тимереве свыше 50, причем там большая их часть относится уже к концу X — XI в. и прямо увязывается с процессом христианизации [10, 113]. Основная часть датируемых погребений киевского некрополя относится к X в. [7, 138—162]. Наличие небольшого количества вещей в могилах, видимо, не отрицает возможности христианского влияния. Совмещение христианских и языческих обрядов в пределах не только одного кладбища (как это было в Киеве, Гнездове, Тимереве), но и одного погребения свидетельствует об относительно мирном взаимодействии христианских и языческих общин — что, в общем, ясно и из описанной выше процедуры заключения договора с греками в Киеве.

В скандинавской Бирке, как и на Руси, 4 могилы с крестами содержали «языческий инвентарь» (посуду и т.п.), а камерная гробница — богатейшее парное погребение всадника с женщиной (№ 750): видимо, женщина и принадлежащая крестовидная привеска, так как во всех остальных десяти случаях кресты были обнаружены в женских погребениях. Найдены крестовидные привески в могилах с инвентарем, являющимся не просто принадлежностью костюма, а погребальными дарами, свидетельствуют, видимо, оシンкретизме верований, напоминают об обычаях оглашения, *primo signatio*, «неполного крещения» и т.п. явлениях эпохи начальной христианизации, когда совмещались христианские и языческие обычаи [4, 85]. Однако языческий контекст парного погребения в камере заставляет еще раз усомниться в том, действительно ли крестовидные привески были христианскими символами: трудно представить себе христианина, на похоронах которого убивали женщину. Материалы Бирки дают возможность по-иному интерпретировать парное погребение, так как в этом некрополе известны случаи вторичных захоронений [4, 36—37]: возможно, в Бирке крещенная жена была погребена в могиле мужа-язычника.

Кроме крестов в «языческих» камерных гробницах обнаружены иные символы, видимо, свидетельствующие о влиянии христианства: это уже упоминающиеся в связи с описанием отдельных комплексов свечи; они известны в двух камерных гробницах Гнездова и одной — Тимерева. Ритуал со свечами, как и находки крестов, имеет аналогии в Скандинавии, но не в Швеции (Бирке), а в Дании, причем в знаменитых «королевских» курганах в Йеллинге (резиденция датских конунгов X в.) и Маммене. Это заставляет еще раз вернуться к проблеме путей, которыми проникло христианское влияние на Русь, в том числе с скандинавским (варяжским) параллелям.

Действительно, как уже говорилось, ситуация в некрополях Киева, Гнездова и отчасти Тимерева и Шестовицы близка ситуации в некрополе Бирки [ср.: 4, 83—85]. Начало христианизации Бирки связано с миссией Гамбургского епископа Ангела (801—865), и ранние ингумации Бирки могут свидетельствовать о влиянии этой миссии. Кроме того, часть ингумаций в ямах несет следы разрушений. Они были потерявлены в результате совершения позднейших захоронений: возможно, эти ингумации не имели курганов — насыпей, совершившихся по языческому обряду, — и были христианскими. Может быть, та же ситуация существовала и в киевском некрополе возле Десятинной церкви.

Как уже говорилось, на Руси крестовидные подвески обнаружены по преимуществу в скандинавских могилах: означает ли это, что христианское влияние с середины X в. проникло на Русь и Скандинавию? Христианские находки в Бирке позднего периода (X в.) исследователи склонны связывать с миссией гамбургского епископа Унни (ум. 936), но об успехах этой миссии в Бирке ничего неизвестно. Источники не менее определенно указывают и на другой центр христианизации скандинавов и Руси.

Из письменных известий очевидно, что другим источником христианизации «варваров» была Византия. Русская летопись под 983 г. рассказывает о варягах-мучениках [11, I, 58—59], которые приняли крещение в Греции и вернулись в Киев, где у них был свой двор. Более раннее византийское свидетельство о крещеной руси содержится в книге «О церемониях византийского двора» Константина Багрянородного: император среди стражи, охранявший дворец, перечисляет «крещеных росов» (De Cerim. I, р. 579. 2) — росами в середине X в. Константин именовал скандинавов — выходцами из Руси.

Это упоминание «крещеной руси» подтверждает летописные данные о варягах-христианах и убеждает, что христианское влияниешло путем «из грек в варяги» (что не отрицает и обратного воздействия на Русь «из варяг»). Две киевские женские могилы с крестами замечательны не только своими относительно ранними датами (сер. X в.): помимо овальных фибул, которые свидетельствуют о скандинавском происхождении погребенных, киевские знатные дамы носили славянские височные кольца, доказывающие их местные связи, принадлежность к древнерусской крещеной знати. Вместе с тем обращают на себя внимание другие находки крестовидных привесок в Скандинавии: они обнаружены в кладах X в., содержащих восточные монеты (диракмы) и другие вещи, происходящие, видимо, из Восточной Европы: 4 находки известны в Швеции (в основном — в Средней Швеции, где расположена Бирка), одна — в Норвегии (в женском погребении). И эти находки указывают на связи с Востоком через Русь [12, 216—233].

Исходный образец для самых ранних крестов из листового серебра остается неясным: кресты такого типа принято именовать «греческими», но собственно византийский археологический материал чрезвычайно скучен. В коллекции, происходящей из Коринфа [6, табл. 110, рис. 2087—

2088], есть сходные равноконечные кресты, вписанные в окружность, но они, в отличие от русских и скандинавских, имеют круглый ободок. Более близкие аналогии находят в том же собрании поздние кресты «скандинавского типа» [6, рис. 2080—2083], что очевидно указывает на путь из варяг в греки, как традиционный маршрут проникновения христианских символов в Восточную и Северную Европу.

Распространение ранних христианских символов по преимуществу среди женских погребений напоминает о еще одной особенности исторической ситуации на Руси. После смерти Игоря, последовавшей, по летописи, осенью вслед за заключением договора 944 г., правительницей при малолетнем Святославе стала княгиня Ольга, совершившая, в отличие от предшествовавших ей князей, мирную поездку в Константинополь, где она, согласно той же летописи, приняла крещение от Константина Багрянородного. В книге «О церемониях» Константин упоминает «архонтис-родствениц и наиболее видных из служанок», которые первыми шествовали за княгиней на приеме пословства (De Cerim. 594. 1).

Ольга была первой правительницей Руси, принявшей крещение. Вероятно, приближенные к ней дамы последовали ее примеру, чем объясняется наличие в Киеве женских христианских погребений, явно относящихся к гробницам высшего слоя (№ 124, 125). Но это не объясняет абсолютного преобладания христианских символов в женских погребениях X в. не только Руси, но и Бирки. Видимо, объяснение этого «феминистического» начала христианизации следует искать в положении женщин в языческом обществе. О.М. Рапов считал [14, 156], что сама княгиня Ольга приняла христианство потому, что не хотела быть убитой на похоронах мужа — князя Игоря — по языческому обычая. Конечно, это преувеличение — участия жертвы на похоронах ждали, судя по свидетельству арабского автора X в. Ибн Фадлана, наложниц, а не жен. Тем не менее, именно наличие наложниц в «семьях» скандинавской и русской знати проводило особый интерес к христианству и созданию моногамной семьи со стороны «законных» жен, ибо наложницы и их дети имели право на долю в наследстве и т.п. Напомним, что ребенком наложницы был и креститель Руси — Владимир.

«Феминистическое» христианство не увенчалось крещением Руси. Возможно, как предполагают (Рапов и др.), при утверждении Святослава на престоле наступила «язычная реакция»: во всяком случае Лев Диакон подробно повествует о языческих варварских обычаях руси (История IX, 6) в войске князя. В его договоре с греками (971) нет упоминания христиан: видимо, их не было и в войске князя. Политику мира и дипломатической активности (при Ольге) сменяет политика войны с иудейской Хазарий, затем с христианской Болгарией и Византией — эта политика кончается крахом. Время усобиц и смуты, наступившее после разгрома и смерти Святослава, мало что проясняет в судьбах русских христиан. В 70-е гг. X в. в главных опорных пунктах великоличественной власти — погостах в Гнездове и Тимереве — продолжает распространяться языческий обряд погребения в камерных гробницах [10, 111—112]; правда, в этих камерах были найдены свечи, но этот элемент христианской обрядности включается в языческий «синкретический» культ.

Положение христиан после «языческой реформы» Владимира в 980 г., видимо, было незавидным: вряд ли случайно жребий, назначавший жертву богам, пал на киевских варягов-христиан, ставших первыми русскими мучениками в 983 г. Тем не менее вскоре Владимир начинает поиски новой веры. Даже тот круг археологических источников, который был привлечек нами в связи с проблемами христианизации, показывает, что интересы Киева распрос-

транялись не только на юг России, но также и на Верхнее Поднепровье и Поволжье, не говоря уже о Новгороде. Следует отметить, что самая ранняя находка креста-тельника Новгороде обнаружена в слоях 972—989 гг., синхронных официальному крещению Руси [17, 62]. В конфессиональном смысле эти регионы невозможно было объединить, просто наращивая количество локальных божеств в киевском пантеоне. Для этого требовалась универсальная «мировая» религия, и в этом смысле выбор Владимира был предрешен: христианство проникло, судя по данным археологии, в указанные регионы до официального крещения Руси. Более того, христианские связи «пронизывали» всю Северную и Восточную Европу по пути «из варяг в греки». Не случайно, согласно исландским сагам [5, 148 и сл.], князя Владимира уговаривали креститься норвежский конунг Олав Трюгтвасон, сам прививший оглашение в Византии.

После введения христианства из Византии (по летописи — 988 г.), как это ни парадоксально, интенсивная жизнедеятельность на погостах в Гнездове, Тимереве и др. прекратилась — лишь единичные курганы датируются началом XI в. Дело не только в том, что перестал практиковаться языческий обряд погребения: одновременно с религиозной реформой Владимир провел политическую, посадив своих сыновей в древнерусских городах — Новгороде, Ростове, по позднейшим летописям, в Смоленске и т.д. Нужда в погостах, специализированных лагерях для княжеской дружины, контролировавших тот или иной регион, отпала. С христианизацией стало исчезать и традиционное для ранних источников противопоставление руси (варягов) словенам и другим племенам: единая христианская культура способствовала скорейшей консолидации нового восточнославянского — древнерусского — этноса.

Литература

1. Авдусин Д.А., Пушкина Т.А. Три погребальные камеры из Гнездова // История и культура древнерусского города. М., 1989. С. 190—206.
2. Білфельд Д.І. Даїв'оруські пам'ятки Шестовиці. Київ, 1977.
3. Боровський А.Э., Калюк О.П. Дослідження київського дитинця // Стародавній Київ. Археологічні дослідження 1984—1989. Київ, 1993. С. 3—43.
4. Gräslund A.-S. Burial customs. Birka IV. Stockholm, 1981.
5. Джаксон Т.Н. Исландские королевские саги о Восточной Европе. М., 1993.
6. Davidson G.R. The minor objects // Corinth. V. XII, 1952.
7. Каргер М.К. Древний Киев. Т. I. М.—Л., 1958.
8. Макаров Н.А. К оценке христианизации древнерусской деревни // Краткие сообщения Института археологии. Вып. 205. М., 1991. С. 11—20 (далее — КСИА).
9. Недошивина Н.Г. Средневековые крестовидные подвески из листового серебра // Советская археология. 1983. № 4. С. 222—225 (далее — СА).
10. Недошивина Н.Г., Фехнер М.В. Погребальный обряд Тимеревского могильника // СА. 1985. № 2. С. 101—115.
11. Повесть временных лет. Т. 1—2. М.—Л., 1950.
12. Петрухин В.Я. Начало этнокультурной истории Руси IX—XI в. Смоленск—М., 1995.
13. «Путь из варяг в греки и из грек...»: Каталог выставки. М., 1996.
14. Рапов О.М. Русская церковь в IX — первой трети XII в. М., 1988.
15. Седов В.В. Предметы древнерусского происхождения в Финляндии и Карелии // КСИА. Вып. 179. С. 32—38.
16. Фехнер М.В. Крестовидные привески «скандинавского» типа // Славяне и Русь. М., 1968. С. 210—214.
17. Янин В.Л. Летописные рассказы о крещении новгородцев (о возможном источнике Иоакимовской летописи) // Русский город. Вып. 7. М., 1984. С. 40—56.

Л.А. БЕЛЯЕВ

ДРЕВНЕРУССКОЕ НАДГРОБИЕ: мир семантических загадок

Среди изделий народного искусства средневековой Руси есть группа памятников, значение которой для изучения религиозных представлений, художественных вкусов и контактов жителей Московского государства не до конца осознано. Это белокаменные надгробные плиты, вошедшие в употребление в Северо-Восточной Руси, вероятно, в XIII в. и до конца XVII столетия остававшиеся наиболее многочисленным (среди известных нам) видом надгробных памятников. Их введено в науку не менее тысячи, однако интерес, который они вызывали у ученых, касался только надписей, да и то в их информативной части (имена, даты и т. п.). Почти совсем никакого внимания не уделялось резным композициям на плитах, без раскрытия смысла которых останутся не до конца понятными ни представления о загробном мире, ни особенности погребального обряда.

Эти памятники находятся на границе служебно-ритуального искусства и фольклорного творчества. Впитав через византийскую и романскую художественные традиции элементы гораздо более древних пластов цивилизации и отразив местные влияния, мастера-резчики создали вполне оригинальный культурный феномен.

Орнаменты надгробий при всей их простоте и скрупульности — самые настоящие серии «загадочных картинок», состоящих из полос и кругов, неизвестно что значащих. Среди других характеристик надгробий, которые можно было бы определить как странные, назову также отсутствие надписей вплоть до конца XV в. (формуляр, которому они следовали в XVI—XVII вв., — весьма необычный в сравнении с другими эпиграфическими традициями) и видимое нежелание изображать на плитах основной символ христианства — крест.

Отсутствие изображения креста на белокаменных надгробных плитах Руси XIII—XVII вв. вызывало у историков нашего столетия (привыкших видеть его в оформлении сравнительно поздних могил) естественное чувство недоумения. Первоначально они полагали, что плиты с крестом еще просто не найдены, и подбирали в источниках тексты, как будто подтверждающие такую точку зрения. Например, согласно житию малоизвестного святого Михаила Верижника (ум. в нач. XV в.), «на гроб его положен камень и крест вырезан и летопись на доске и образ на гробе

штилистовый»¹.

Однако позднее стало ясно, что креста в его привычной иконографической форме на плоско лежащих плитах Северо-Восточной Руси действительно почти не бывает. Он появляется только в памятниках конца XVII в., достаточно высоких для того, чтобы нарезать крест на торцевой, а не верхней грани. Очень похожи по оформлению на торцевые и настенные надгробия («памятные доски»), распространявшиеся также в конце XVII в. Сложная композиция, включающая Голгофу с распятием или храм (иерусалимский храм Воскресения), являлась обязательной для керамид, вертикально закрывавших погребальные ниши в Псково-Печерском монастыре (середина XVI—XVII вв.).

То, что русские люди XIII—XVII вв. испытывали потребность изображать крест на могильных памятниках, доказывается существованием деревянных крестов (они видны, например, на гравюрах иностранных художников XVII в.) и редкими, но все же известными примерами изготовления крестов каменных, в том числе — помещавшихся на стены храмов (Новгород, Псков, Москва, города Владимира-Сузdalльской земли и др.).

В то же время складывалось впечатление, что крест старались не изображать на горизонтальных, расположенных близко к земле плоскостях. Чтобы объяснить и документально обосновать этот отказ, исследователи привлекли сообщения о запрете изображать крест лежащим, что воспринималось как его поношение².

Обычно избегать «горизонтальные» кресты Д. Айналов посвятил специальную статью, опубликованную в 1928 г.³ В статье говорится, что запрет изображать крест горизонтально впервые помещен уже в правиле 73-м IV Халкидонского собора, которое в рукописи «Мерила праведного» XIII в. звучало так: «О кресте, еже на земле пишут... Иже крест на земли написан или сложен да погребен будет или развержен. Всяко почитание подобает нам имети, еже достойную честь отдавать животворящему кресту, имже ветхого преступления спасены бехом, и аще на земли образ креста от некоего написан или сложен, да погребен будет, или развержен, да не от человек неверующих или от животен попрано будет и поругано непобедное наше оружие»⁴.

«Мерило праведное» давало и собственный комментарий этому запрету, применяясь к обычной практике Руси и обращая особое внимание на неосквер-

нение креста в период водосвятия: «Никто же не пишет на земле креста и на леду, егда воду крестят... по крещении бо человеки ногами попирают, кони и весь скот и пси, потом порты моют и польют сквернами.

Не тем бо крестом освящается вода, доспетым на льду, но держимым священническими руками; и неции глаголют, яко освятил есь трижды-четырежды и крестов много связавше, воду крестити и до 6 дне в перенос носити и потом разрешати кресты.

Что сего несмысленства горее, чуще не разумеем. Да мы сотонины соблазны и многими грехи обязаны ищем крестом разрешитися. Крест бо освятился кровью Христовою и освящает вся люди и воду, а креста никто же, то како мы крест освящаем, вяжем и разрешаем. Отселе не буди тако, аще ли, то проклинати повелеваем»⁵.

Разъяснение показывало, к какой именно форме суеверия следует относить теперь раннекристианский запрет.

По предположению Д. В. Айналова, первая часть запрета — писать крест на земле — связана с католическим обычаем освящения храма, когда епископ пишет посохом на крестообразно начертанных на полу линиях буквы алфавитов латинского и греческого, и восходит этот запрет к периоду противолатинской пропаганды, актуальной для XII—XIII вв. Этот вывод опирался на иную формулировку того же запрета в Кормчих и других сборниках поучений: «Образ крестный на земли пишущим неким несмысленным, не повелеваем верным. То бо латина деют»⁶.

Однако необходимо отметить ряд несоответствий. Во-первых, в редакции текста XIII в. как раз нет ни слова о «латинстве» обряда, а встречаются они в более поздних сборниках (XVI в.). Во-вторых, подробно говорится о совершенно конкретных нарушениях, но обходится молчанием обычай писать крест на земле. Вполне вероятно, что эта часть клаузулы сохранена из-за ее присутствия в правилах Вселенского собора, где запрет имеет наиболее общую и понятную форму. Он, видимо, не связывался тогда с какими-то устоявшимися и специально запрещавшимися обрядами. Оговаривались любые случаи нарушения пространственной семантики, как случайные, так и сознательные попытки лишить основной символ одной из важных формальных характеристик, подвергая его к тому же опасности осквернения.

Для нашей темы важно отсутствие в древнерусских текстах каких-либо упо-

минаний камня, плиты или погребения в связи с запретом изображать на них крест. Сам Д.В. Аиналов, вспомнив о случаях «сложения крестов на могилах», подчеркнул, что это не делает тексты «удобопонятными». Он привел также пример из повествования Прохо-

ра о погребении Иоанна Богослова, который перед смертью просил: «Копайте рылы в долготу тела моего крестом»⁷.

Таким образом, далеко не во всех случаях запрещалось изображать крест в горизонтальной плоскости (это было

совершенно неизбежно, например, при строительстве крестообразных храмов).

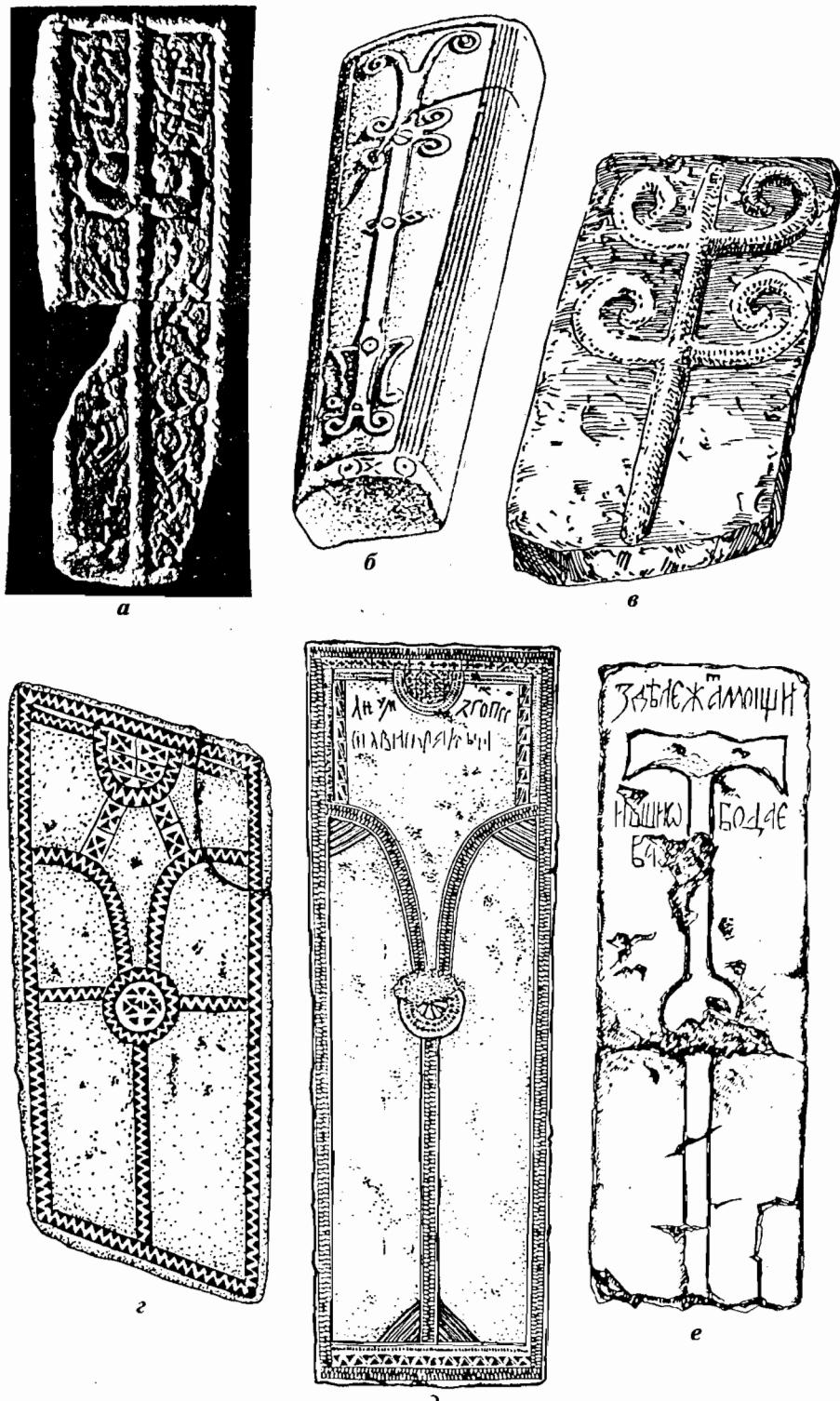
Разумеется, даже и обобщенный запрет мог воздействовать на художественную традицию оформления надгробий и внушить мастерам нежелание изображать крест на низко стоящих плитах и крышках саркофагов.

Заметим однако, что в последнем случае дело обстоит иначе: саркофаг обычно закапывали в землю, чего и требует правило Вселенского собора, следовательно, ничто не препятствовало изображать на нем крест. Что касается плит, то они находились всегда на территории кладбища или в храме, на освященной и огороженной земле, то есть в условиях, принятых для сохранения святынь во избежание осквернения (например, престолов разрушенных церквей).

Наконец, следует, говоря о «неизображении креста», помнить о группах надгробных плит (к сожалению, очень плохо изученных), на которых древнерусские мастера в XIV—XVI вв. изображали знак креста вполне уверенно. Это надгробия Северо-Западной и Северной Руси.

Еще А.К. Жизневский и А.А. Спицын толковали Т-образные рельефные фигуры на плитах как изображение одной из древнейших форм креста⁸. Часто это подтверждается основанием в виде Голгофы⁹. В других случаях знак восходит к «кресту святого Антония» — одному из наиболее известных и распространенных апотропейских символов позднего средневековья Европы, на связи с которой именно Северной Руси неоднократно указывалось¹⁰. Возможность переноса этого символа с южнославянских, в основном боснийских, надгробий, где он встречается в виде священнического посоха, не меняет дела, поскольку синонимичность пастырского посоха и тау-креста неоднократно демонстрировалась. Добавим к этому, что изображение на найденном в свое время на Старицком городище рельефном надгробии с «нанизанными спиральами» может быть вполне адекватно трактовано как шестиконечный крест сложной формы¹¹.

Сомнение в том, что запрет изображать крест на горизонтальных поверхностях, охватывал и надгробия, увеличивается, если учесть влияние тау-креста на формирование антропоморфной композиции московских плит XV—XVII вв.¹² Их орнамент представляет форму достаточно типичного для раннего средневековья антропоморфного креста, имеющую аналоги в Западной Европе. Можно указать здесь и на случаи трактовки человеческой фигуры как креста с расширенными боковыми ветвями и треугольной формы Голгофой. (Следует напомнить о хорошо известном, доходящем до полного слияния антропо-



Надгробия средневековой Европы и Руси с крестами сложных форм: а — Англия, англо-саксонский период; б — Франция, эпоха Меровингов; в — Старица, XIV—XV вв.; г — Коломенское (Москва), XV в.; д — Спасский «на усть Уры» монастырь под Калугой, XVI в.; е — Ферапонтов монастырь, нач. XVI в.

морфизме креста в народном сознании Руси, об устойчивом отождествлении понятий Христос/крест — христианин/крестьянин.)

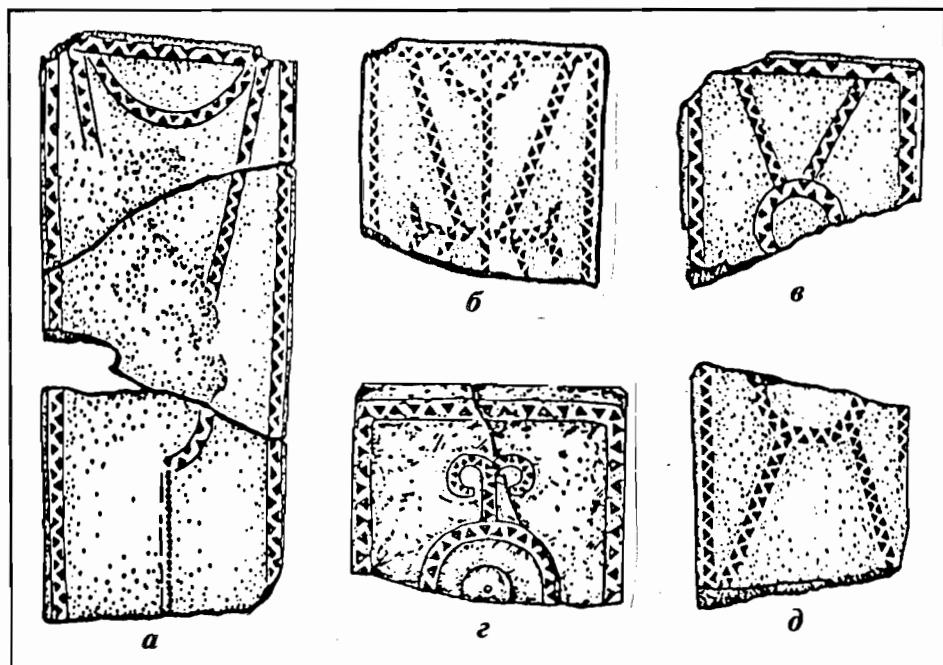
Более того. Мы не можем полностью отрицать присутствие сложной крестообразной орнаментики и на древнейших плитах Москвы, еще не имевших антропоморфной композиции.

Если не в трактовке (которая для древнемосковских памятников нам попросту неизвестна), то по крайней мере в формальном и генетическом отношении, стадиально, они могут быть соотнесены с европейскими памятниками дороманского и раннероманского периодов, то есть середины I — рубежа II тысячелетия н.э.

«Варварские» государства постименного мира и пришедшие им на смену империи создавали в ходе распространения христианства местные варианты погребальных памятников, опираясь на переработку мотивов раннехристианского (в основном римского) искусства местными мастерами, использовавшими более древние традиции и подручные материалы. Главным объектом подражаний и переработки служил раннехристианский саркофаг. Особенно устойчивыми оказались элементы его крышек — два или четыре ската с акротериями и круглые венки с христианской символикой. На основе сочетания этих элементов к рубежу I и II тысячелетий искусство Франции, Германии, Англии и других земель выработало бесчисленное количество форм креста или крестообразных изображений (чаще всего это меч с крестообразной же рукоятью, копье, дерево). Семантически все эти формы, в конечном счете, подчинялись теме распятия и символу креста, хотя на первый взгляд это не всегда распознается.

Крестообразные фигуры на московских плитах имеют ряд устойчиво повторяющихся элементов, восходящих к крышкам саркофагов. Это прежде всего осевая полоса, которую или пересекают короткие и широкие перекладины (образуя шестиконечный крест), или фланкируют круги — розетки, в которые может быть вписан маленький крест или многолучевая фигура. Более сложные диагональные пересечения формировали косые шести- и восьмиконечные кресты на основе андреевского, а кресты с кругами в перекрестье часто превращались в сложные фигуры с процветшими раздвоенными ветвями. Аналогичные формы, хотя и более простые, известны в древнерусских надгробиях.

Другой, особенно распространенный в XI—XIV вв., вариант креста «скрытой» формы образовали ряды полукругов, примыкающих диаметрами к сторонам плиты. Между ними иногда помещается крест удлиненной формы — но это совсем не обязательно. Среди



Надгробия Руси с крестообразными символами, XIII—XIV вв.: а-г — Боголюбский монастырь (Москва), плиты; д — Старая Рязань, крышка саркофага

надгробий Руси можно найти очень похожие.

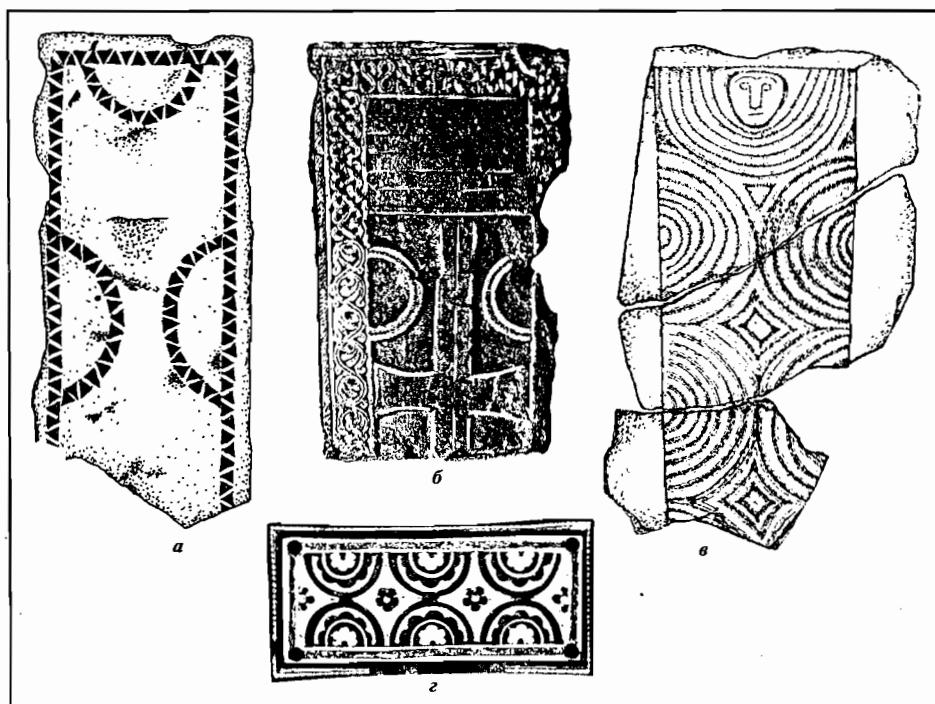
Итак, плиты Северо-Восточной Руси XIII—XIV вв. не только восходили в формальном отношении к романским надгробиям. Они, возможно, сохраняли на этом этапе присущие прототипам семантические характеристики.

Можно отметить, что трансформация форм креста в сложные декоративные композиции, весьма далекие от изна-

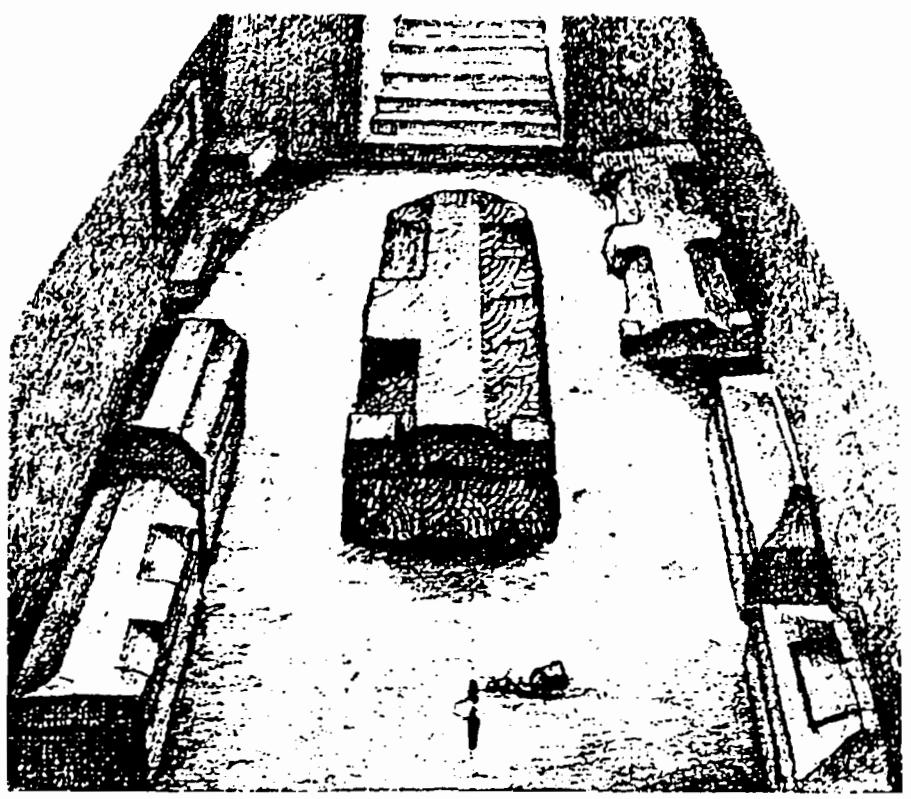
чального простейшего знака (ромбические, лучевые, растительные и др.), прекрасно известна в ювелирном искусстве средневековой Руси¹³.

Каковы же общие выводы по изложенному материалу?

Вероятно, следует расстаться с представлениями об отсутствии на древнерусских плитах изображений крестов. Они там встречаются, но в сложных вариантах, присущих романскому над-



Крестообразные композиции, образованные полукругами: а — плита XIV в. из Калужского (Москва); б — Франция, саркофаг XI в.; в — Англия, надгробие XII в.; г — Франция, эмалевая пластина реликвария, XIII в.



Крипта монастыря св. Матфея в Трире с саркофагами I тыс. н.э. На ряде крышек — кресты сложной формы

тробию (Т-образное, антропоморфное, кругообразное и т.д.). Кресты канонической формы не находили места на лицевой грани плиты по той причине, что она была занята схематическим изображением человеческой фигуры. Поэтому не стоит привлекать правило Халкидонского собора и комментарии на него в русских учителевых текстах для объяснения несуществующего обычая

избегать изображения креста на плитах. Этому нет ни письменных, ни — как выясняется — археологических свидетельств.

Примечания

¹ Толстой М.В. Книга глаголемая описание о российских святых. М., 1887. № 472. С. 268.

² Ерманская В.В. и др. Русская мемориальная

скульптура. Л., 1978. С. 38.

³ Айналов Д. Русское известие о латинском обряде // Сборник статей в честь академика А.И. Соболевского. Л., 1928. С. 499—500.

⁴ Там же. С. 500.

⁵ Там же. С. 499.

⁶ Там же. С. 500.

⁷ Там же.

⁸ См.: Спицын А.А. Заметки о каменных крестах, преимущественно новгородских // Записки отделения русской и славянской археологии Имп. Русского археологического общества. Т. V. Вып. 1. СПб., 1903; Шляпкин И.А. Древние русские кресты. I. Кресты новгородские до XV века, неподвижные и не церковной службы. СПб., 1906.

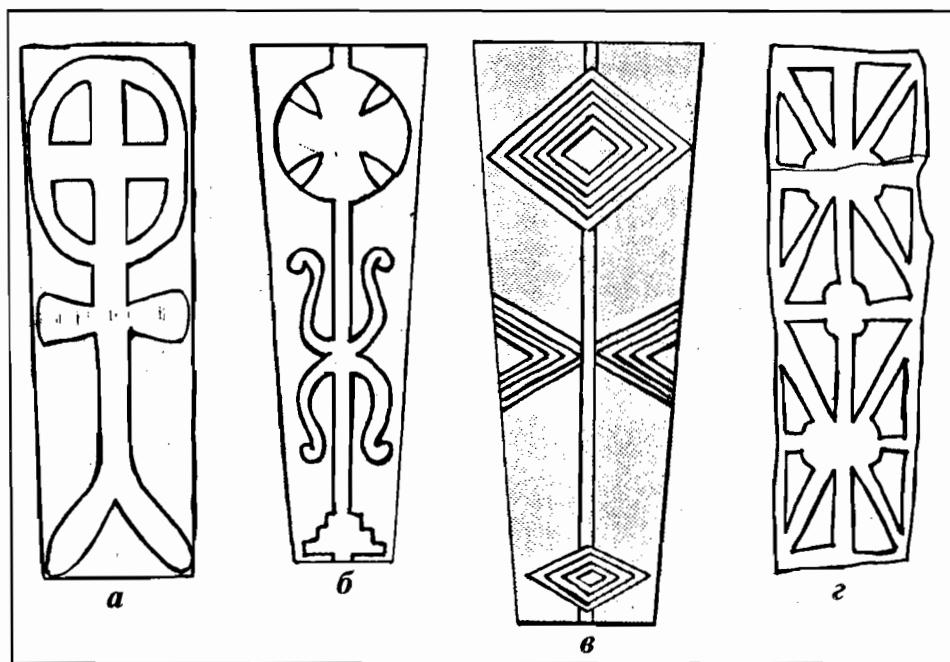
⁹ Крест с Голгофой в виде полукруга действительно встречается именно на надгробных памятниках Северной Европы: на востоке Англии — см.: Butler L.A.S. Minor Medieval Monumental Sculpture in the East Midlands // Antiquaries Journal. Vol. 121. London, 1964. Fig. 2 (B) (Tixover, Rutland, кон. XII в.); Butler L., Rodwell W. 1993. The Medieval Grave Slabs // Rodwell W. and K. Rivenhall: Investigations of a Roman Villa, Church and Village. 1950—1977. Vol. 2. 1993 (CBA RR v.80). Fig. 9(2) (Аббатство Rivenhall, кон. XIII в.); в Германии — см.: Nisters-Wesbecker A. Grabsteine des 7.—11. Jahrhunderts am Niederrhein // Bonner Jahrbücher. Bd. 183. Köln, 1983. Abb. 31, № 30. Abb. 43, № 142 (Кельн, ц. св. Марии, X—XI вв.). В некоторых случаях полукругом оформлено не только изножие, но и изголовье (что подчеркивает происхождение от симметричной крышки саркофага), причем у плиты из Кельна центр отмечен таким же большим кругом, какие характерны для надгробий с Т-образными крестами.

¹⁰ См. подробнее: Беляев Л.А. Белокаменное надгробие из Ферапонтова монастыря // Ферапонтовский сборник. Вып. 2. М., 1988; новая статья о Т-образных крестах в позднесредневековой Европе: Husband T.B. The Winteringham Tau Cross and Ignis Sacer // Metropolitan Museum Journal. Vol. 27. N.Y., 1992. P. 19—35.

¹¹ Рындина А.В., Попов Г.В. Живопись и прикладное искусство Твери XIV—XVI вв. М., 1979. Кат. № 29.

¹² Южнее Москвы также известны находки, которые ждут дальнейшего изучения. При обследовании некрополя погоста Похряне обнаружен ряд белокаменных плит, на которых рельефом или резьбой изображены кресты — простые четырехконечные или шестиконечные с орудиями страстей. К сожалению, точных дат у них нет, но кладбище, кажется, не позднее XVII в. (Юшко А.А. Отчет о работе разведочного отряда в 1977 году // Архив ИА РАН. Р-1. № 6249. С. 12).

¹³ Лесман Ю.М. Мотив креста в декоре ювелирных изделий Новгорода XI—XIV вв. // Церковная археология (Материалы I Всероссийской конференции). Вып. 2. СПб.—Псков, 1995. С. 13—19.



Сложные крестообразные композиции на плитах Англии (а-в) и Германии (г), X—XIV вв.

А.А. ПАНЧЕНКО

Почитание каменных крестов на Северо-Западе России



Почитаемый каменный крест близ д. Поречье (Псковская обл., Стругокрасненский р-н). 1994 г. Фото Е.А. Лучина

Появление каменных крестов (высеченных из гранита, известняка или песчаника) на восточнославянских землях датируется XII—XVI/XVII вв.; их распространение на Новгородчине относится к XIV в.¹ С археологической точки зрения новгородские каменные кресты почти не исследованы: недостаточно ясны причины и условия постановки каменных крестов в средневековой Руси, а также происхождение и история традиции изготовления²; плохо разработана их хронология. Две обзорные работы, посвященные каменным крестам³, вышли еще до первой мировой войны. Позже появились небольшие заметки⁴, но специальным изучением каменных крестов практически не занимались. Между тем, это весьма любопытный вид древностей — и с археолого-эпиграфической, и с историко-культурной точек зрения.

Обычно каменные кресты условно делят на три группы: намогильные, памятные и поклонные⁵. Здесь я коснусь поверий и представлений, связанных преимущественно с «намогильными» крестами (т. е. стоящими на средневековых курганных и жальничных могильниках)⁶. Имеющиеся в нашем распоряжении матери-

алы, как кажется, указывают на специфические черты в народном восприятии и крестов, и средневековых могильников вообще.

Прежде всего следует заметить, что намогильные кресты являлись своеобразными «деревенскими святынями», наравне с почитаемыми камнями, родниками, деревьями и пр. Иногда их переносили с могильников в деревенские часовни. Народная молва приписывала крестам чудесные свойства. Часто к ним приносили различные «подношения»: яблоки, конфеты и т.д. Вот одно из описаний каменных крестов начала века: «перед ними зажигаются восковые свечи, перед ними же преклоняют колени местные крестьяне и крестьянки, с горящими свечами в руках; матери, потерявшие детей, на эти каменные кресты одеваются рубашки умерших, кресты украшаются полотенцами, ковриками из тряпок и т.д.» (Тихвинский у. Новгородской губ.)⁷.

Особенно любопытными кажутся материалы, собранные в последней четверти XIX в. в северной части Гдовского у. Санкт-Петербургской губ. (ныне — Сланцевский р-н Ленинградской обл.). «На одном кургане близ деревни Засосья поставлены два каменных четырехконечных креста, углубленные в землю <...> Рассказывают, что под этими крестами погребены родоначальники и основатели деревни, Владимир и Симеон, и что в старину кому-

то обладавшему богатырской силой, вздумалось нести один из этих крестов к церкви, но на половине дороги крест придавил его к земле так, что он не мог сдвинуться с места. Когда же он вознамерился возвратиться с крестом назад, то и сила возвратилась к нему, и крест легко был снесен им на прежнее место. В Троицкую субботу крестьяне деревни Засосы приходят на этот курган с кутьею, молятся за упокой душ своих родоначальников и всех неизвестных усопших, здесь будто бы погребенных. Говорят, что они однажды не исполнили этого обряда и за то были наказаны страшными сновидениями⁸. На древнерусском могильнике у д. Корино «кrestы служат <...> целебным средством против всякого рода болезней: на самом большом из них положены приношения в виде холщового тряпья, шерсти и денег. По настойчивому уверению местных жителей, для исцеления от болезни нужно только поклониться здесь кресту <...> У них ходит несколько легенд о том, как лица, увезшие отсюда камни или не верившие целебной силе крестов, были поражаемы различными бедствиями или болезнями <...> Особенно замечательна одна легенда, о которой неохотно передают старожилы, говоря: "это в стариину наши предки так рассказывали". От нее сохранились ныне только отрывки. Говорят, будто из-за крестов выезжал молодой парень на сивом коне и провожал свадебные поезда от деревни к церкви и на некотором расстоянии исчезал. Но с тех пор, как его раз обманули, устроив ложный поезд, он более не показывается. По другой вариации, записанной местным священником М. Соколовым, легенда гласит так: самый большой крест во время свадеб разъезжал на белом коне вслед за свадебными поездами и наводил великий страх на поезжан. Разъезды его прекратились с тех пор, как придумали однажды во время свадьбы

ехать не на лошадях, а на собаках. В настоящее время здесь хоронят выкидышей»⁹.

Приведенные материалы указывают, по-видимому, на то, что почитаемые кресты могли восприниматься народом как антропоморфные существа (или их изображения). Данное наблюдение, кажется, может помочь истолковать одно любопытное известие, приведенное Е.В. Аничковым. В 1923 г. в обзоре последних работ по славянским древностям он писал: «От покойного брата И.В. Аничкова, бывшего председателем Новгородского Археологического Общества, я узнал о следующей странной истории, имевшей место незадолго до войны в Крестецком уезде (Новгор. губ.). В одном селе на "жальнике" стояло несколько каменных баб. Крестьяне чтили эти бабы и говорили, будто к ним приставлен сельским обществом особый человек, собирающий с крестьян в положенные дни приношения зерном, как бы для жертвы. Новый священник, назначенный в тот приход, отказался служить на "жальнике" молебны о ниспослании плодов земных и о ниспослании дождя. Отсюда началось "дело", и администрации пришлось озабочиться о подавлении чуть не силой этого курьезного возврата к язычеству. Главный идол назывался Микола»¹⁰.

Б.А. Успенский полагает, что «речь идет о продолжающемся почитании языческих богов <...> которые отождествлялись с христианскими святыми», т.е., по мнению ученого, под «каменными бабами» подразумеваются подлинные языческие идолы¹¹. Это утверждение вызывает большие сомнения. Подлинные каменные идолы известны в северной Руси в ничтожном количестве. Ситуация, при которой на одном жальнике в центре Новгородчины могло находиться сразу несколько идолов, маловероятна. Скорее всего,



Каменный крест на кургане в д. Наволок (Ленинградская обл., Лужский р-н). 1994 г. Фото Е.А. Лучина

речь здесь идет о каменных крестах достаточно грубой формы (может быть, деформированных)¹². Ср. наименование чтильных каменных крестов «бабами» в чешской и моравской традициях¹³.

Антропоморфические представления о крестах русского Северо-Запада имеют параллели в полесской и южнославянской традициях. На этих территориях до сих пор распространен тип деревянных надгробий, называемых «крестами», но фактически изображающих человеческую фигуру¹⁴. Такие надгробия, по некоторым предположениям, считались вместилищем души покойника¹⁵. С этим представлением, вероятно, связан обычай, зафиксированный в Полесье и в Сербии: чтобы вызвать дождь во время засухи нужно было вырвать крест с могилы «нечистого» покойника, который заменил, таким образом, самого погребенного, и бросить его в воду¹⁶. В то же время на южнославянских кладбищах встречаются и каменные антропоморфные надгробия. Здесь особо подчеркнем, что значительная часть намогильных каменных крестов Новгородчины составляют примитивные каменные изваяния без каких-либо рисунков и надписей.

Антропоморфические представления могут существовать не только в отношении намогильных, но и отдельно стоящих чтильных крестов. Так, на севере Псковской обл., близ деревни Поречье Стругокрасненского р-на, до сих пор стоит почитаемый каменный крест. Это грубое гранитное изваяние четырехконечной формы; размеры его наземной части — 1x1 м. Раньше здесь была часовня, теперь же местная святыня окружена металлической «кладбищеской» оградкой. Здесь же вкопан металлический шестиконечный крест. В почитаемом месте справляется местный «престольный» праздник «Маковей» (14 августа — день, когда русской православной церковью празднуется Происхождение честных древ Живот-

ворящего Креста Господня и воспоминаются семь мучеников Маккавеев). Крест, который местные жители называют «камнем», считается целительным. Больные «одеваются» на него платки, чулки, рубашки — в соответствие с тем, какая часть тела больна. «У кого голова болит, вешают платочек на его. Или ноги — так чулки¹⁷. Считается, что больному поможет «Богородица-дева, Маковеиха» (примечательно, что и сам праздник «Маковей» считается в деревне Богородичным праздником).

Интересно и предание о почитаемом кресте, стоявшем неподалеку от д. Кашельково Батецкого р-на Новгородской обл. Ниже приводятся рассказы о нем из двух соседних селений¹⁸.

«Вот у этого камня были так, как бы сказать, типа как голова, вот вроде бы уши или вот что-то такое было <...> И один мужчина, один старичок из деревни, значит, привез этот камень вот в Крючково, в эту деревню. Привез — и в эту саму, в каменку, в баню. Вот. И отколол одно это вот как бы ухо, когда ставил. И ему приснился сон, что поставь этот камень на место, где ты его взял <...> И вот у него заболело ухо, у него это ухо отвалилось <...> И потом этот камень этот свел на место, этот камень туда поставили, на том месте сделали часовню» (ПЗА, д. Кашельково, 1993 г.).

«А еще говорили, как я маленька была, что этот крест старик взял, мужик — а раньше печки были эти, гумны-то свои, риги назывались, сушили зерно. Он взял его и унес домой. Поставил в эту, в печку, в ригу, значит, в чело — чтобы, когда затопишь, чтоб в эти окошки дым выходил. Ему приснилось, ему приснилось, значит так, что где ты взял, туда и свези, то тебе, значит, буде нехорошо. Он соскочил (как это я, я еще маленька была, но помню это), соскочил и сразу лошадь впрёг и свёз на место его, поставил опять, значит» (ПЗА, д. Крючково, 1993 г.).



Почитаемый каменный крест на окраине д. Лютка (Ленинградская обл., Лужский р-н). 1994 г. Фото Е.А. Лучина

Имеющихся в нашем распоряжении материалов недостаточно для подробного и исчерпывающего исследования культа каменных крестов в народной культуре Северо-Запада России. Однако приведенные материалы позволяют сделать некоторые предварительные выводы. С точки зрения исторической, антропоморфизм крестов можно объяснить следующим образом. Во-первых, в средневековых народных представлениях *намогильный крест* мог считаться и символом христианской веры, и одновременно местом обитания души покойника¹⁹. Такая двойственность связана с самой природой этого символа, часто выступающего «как модель человека или антропоморфного божества»²⁰. На многозначность образа креста в средневековой русской культуре указывает и Б.А. Успенский, отмечая связь крестов, венчающих маковки русских церквей, с солярно-лунарной символикой²¹. Во-вторых, в XVI—XVIII вв. могло происходить постепенное переосмысливание значения древнерусских крестов (особенно имеющих примитивную форму или частично деформированных). Этот процесс можно связывать не только с переходом к погребению на погостах, но и с грандиозным «запустением» новгородских земель в конце XVI — нач. XVII в., и с притоком нового населения из других (в том числе и более южных) районов. Так или иначе, вряд ли следует думать, что народное почитание крестов есть прямой пережиток средневековой (или даже более древней) эпохи. Скорее, это результат некоторых метаморфоз народной веры и мифологии. Необходимо при этом помнить, что народное почитание каменных крестов не может быть признано сугубо русским явлением. Сходные традиции мы встречаем у белорусов и украинцев, у западных славян, в Армении, где с местными крестовыми камнями — *хачкарами* — также связываются многочисленные антропоморфические сказания.

Следует особенно подчеркнуть близость крестов к другим типам деревенских святынь, а также их особую роль в фольклорной мифологии пространства (упомянутые рассказы о кресте, «не желающем» покидать могильник или почитаемое место, отчетливо корреспондируют с распространенным сюжетом об «уходящей» и «возвращающейся» на свое место чудесной иконе). Интересны также достаточно часто встречающиеся предания о «приплывших» крестах (аналогичные рассказы о приплывших камнях и иконах).

Приведенные материалы обнаруживают связь и с культом предков, и с представлениями о нечистых покойниках²². Здесь, однако, надо заметить, что народные представления о намогильных крестах в частности и средневековых могильниках вообще не укладываются в рамки простого противопоставления почитаемых предков («родителей») и «заложных покойников», они сложнее и многообразнее. Это хорошо видно на примере почитаемых крестов у д. Корино: они одновременно и «опасные», и «святые»; им поклоняются «для исцеления от болезни», но в то же время рядом с ними хоронят выкидышей. Любопытную параллель к приведенным материалам представляет традиция, зафиксированная в прошлом веке под Курском и описанная Д.К. Зелениным в «Очерках русской мифологии»: «В пределах Курской губернии сохранился оригинальный памятник — «голубец» на Красной поляне. Это развиликовый отрубок дерева, стоящий развелками вверху и покрытый вверху кровелькою. До недавнего, сравнительно, времени, под этой кровлею, в развилачках голубца лежала голова убитого великана. По преданию, в этой местности происходила битва русских с ногайцами, в этой битве со стороны ногайцев выступил великан выдающейся силы, побивший весьма многих курян. Наконец, ногайский богатырь был повержен наземь удачным выстрелом из огромного кремневого ружья, и ему тогда же отрубили голову. После битвы обезглавленный труп богатыря был сброшен и затоптан в близлежащую трясину. <...> а для головы его устроен описанный выше голубец <...> На могиле этого великана <...> происходил «ежегодно и даже по несколько раз в год», при поминовении душ убиенных, такой обряд: голову богатыря, погребенную особо, катали вокруг памятника, поставленного на месте смерти убитого»²³. Д.К. Зеленин объясняет этот обряд следующим образом: «катая голову убитого вокруг памятника, куряне образуют тем самым магический круг около места смерти заложного покойника: последний не должен переходить за черту этого круга»²⁴. Однако здесь, может быть, следовало бы поискать и других объяснений.

Примечания

¹ См.: Спицын А.А. Заметки о каменных крестах, преимущественно новгородских // Записки Отделения русской и славянской археологии Имп. Русского археологического общества. Т. V. Вып. I. СПб., 1903. С. 203—204, 234 (далее — Спицын). См. также прим. 4.

² А.А. Спицын предполагает здесь южнорусское влияние. См.: Там же. С. 232—234.

³ Спицын; Шляпкин И.А. Древние русские кресты. I. Кресты новгородские до XV века, неподвижные и не церковной службы. СПб., 1906 (далее — Шляпкин).

⁴ Воронин Н.Н. Новые памятники русской эпиграфики XII в. // Советская археология (далее — СА). 1940. Т. VI; Седов В.В. Войносоловский крест // СА. 1962. № 3; Порфиридов Н.Г. Малоизвестный памятник древнерусской скульптуры. Каменный крест из Боровичей // Древнерусское искусство. М., 1963; Бочкарёва М.Н. Новгородские каменные кресты из собрания Ростовского музея // Культура Средневековой Руси. Л., 1974; Седов В.В. Изборские каменные кресты // Средневековая Русь. М., 1976; Михайлов С.П. Новые средневековые находки из Гдовы // Краткие сообщения Института археологии АН СССР. Вып. 179. М., 1984 и др.

⁵ См.: Спицын; Шляпкин.

⁶ Следует подчеркнуть, что выделение намогильных крестов в отдельную группу не всегда оправдано. С одной стороны, кресты, поставленные над средневековыми погребениями, могли впоследствии быть перенесены в какое-либо иное место (в деревенскую часовню, к почитаемому источнику и т.д.). Таким образом они становились «поклонными». (Вторичное использование старого надгробия с ритуальными целями вообще характерно для восточнославянской «кладбищенской» культуры.) С другой — строгое разделение средневековых крестов на намогильные, памятные и поклонные в связи с их первоначальными функциями в древнерусской культуре не может считаться полностью доказанным. Что же до современных фольклорно-этнографических материалов, связанных с каменными крестами, то они, судя по всему, составляют единое «смысловое пространство».

⁷ Дамберг Э. О памятниках живой старины // Труды XV Археологического съезда. Т. I. М., 1914. С. 529.

⁸ Труман Ю.А. Финские элементы в Гдовском уезде С.-Петербургской губернии // Известия Имп. Русского географического общества. Т. XXI. СПб., 1885. С. 193.

⁹ Там же. С. 194—195.

¹⁰ Анчиков Е.В. Последние работы по славянским религиозным древностям. I—III // Slavia. 1923. Ročník II. Sešit 2/3.

¹¹ Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей М., 1982. С. 113.

¹² Идею такого истолкования высказал В.Я. Конецкий в частном разговоре со мной.

¹³ Сперанский М. Придорожные кресты в Чехии и Моравии и византийское влияние на Западе // Археологические известия и заметки Московского археологического общества. 1895. № 12. С. 395—401.

¹⁴ См.: Толстой Н.И. Антропоморфные надгробья (Об одной балто-славянской изопрагме) // Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 206—212; Толстой Н.И. Об одной карпатско-южнославянской изопрагме // Симпозиум по проблемам карпатского языкоznания. Тезисы докладов и сообщений. М., 1973.

¹⁵ См.: Зечевич С. Ванбрачно дете у народном веровању Источне Србије // Гласник Етнографског института. XI—XV (1962—1966). Београд, 1969. С. 137 (далее — Зечевич).

¹⁶ См.: Толстой Н.И. и С.М. Заметки по славянскому язычеству. 2. Взываие дожда в Полесье // Славянский и балканский фольклор. М., 1978. С. 108—109; Зечевич, с. 136—137.

¹⁷ Полевые записи автора, 1994 г. (далее — ПЗА).

¹⁸ Подробный анализ материалов об этом почитаемом кресте см.: Панченко А.А., Селин А.А. Из полевых наблюдений 1993 г.: Почитаемое место у д. Кашельково // Ладожский Дивинец. Вып. 2—3 (в печати).

¹⁹ Ср. фольклорный мотив «волшебного дерева на могиле». См.: Пропп В.Я. К вопросу о происхождении волшебной сказки (Волшебное дерево на могиле) // Советская этнография. 1934. № 1—2; Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978. С. 39—40.

²⁰ Топоров В.Н. Крест // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982. С. 12.

²¹ Успенский Б. Солярно-лунарная символика в облике русского храма // Christianity and the Eastern Slavs. Vol. I. Slavic Cultures in the Middle Ages. Berkeley, L.A., Oxford, 1993 (California Slavic Studies. Vol. 16).

²² Например, крест, разъезжающий на коне и пугающий поезжан. Ср.: Зеленин Д.К. Очерки русской мифологии. Вып. I. Умершие неестественной смертью и русалки. Пг., 1916. С. 14—15 (далее — Зеленин).

²³ Зеленин, с. 76, 110.

²⁴ Там же. С. 110.

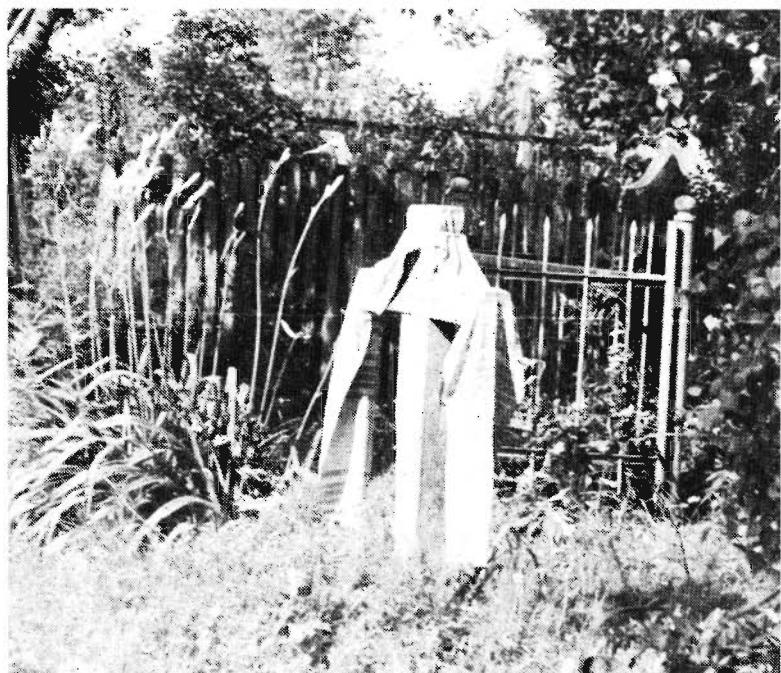
Почитание крестов в Полесье



Каменный крест из села Оздамичи Столинского р-на Брестской обл. По местному преданию, крест «вырос» из земли и когда-то стоял посередине часовни (часовни): «никто не знае, скуль бун. Вун стояў посередзине, да ўсе казали да вун вuros там». К 1984 г., когда сделан снимок, часовня пришла в полный упадок, купол с крестом обрушился, и каменный крест был перенесен в угол и прикреплен к стенам железными скобами. К нему по-прежнему приходили люди, вешали на него и рядом с ним фартуки, платки, рушники, букеты цветов и др. с надеждой на помощь и исцеление от болезней, в память об умерших родственниках. Снимок сделан операторами Белорусского телевидения, работавшими в селе одновременно с полесской этнолингвистической экспедицией.



Крест у источника недалеко от с. Тхорин Овручского р-на Житомирской обл. Возле этого источника молились о дождь. 1981 г. Фото О. Беловой



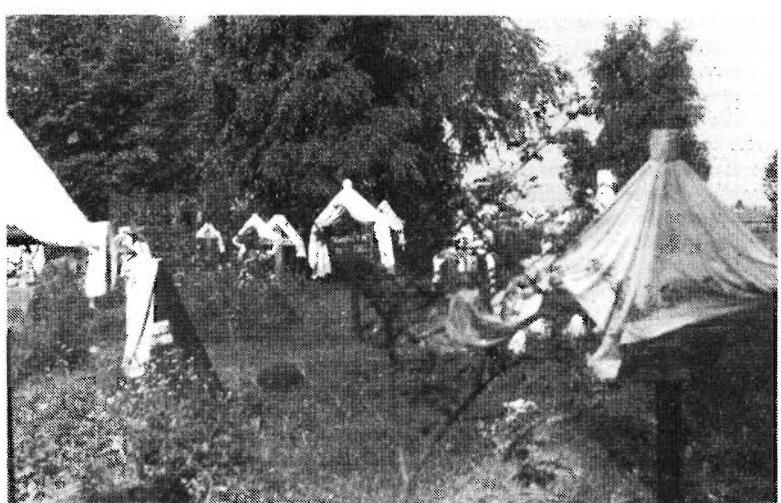
Убранство могильного креста на кладбище с. Тхорин Овручского р-на Житомирской обл. 1981 г. Фото О. Беловой



Кладбище в Ветковском р-не Гомельской обл. 1982 г. Фото Н.И. Зубова



Обетный крест. С. Олтуш Малоритского р-на Брестской обл. 1977 г. Фото А. Журавлева, О. Терновской



Кладбище с. Тхорин Овручского р-на Житомирской обл. 1981 г. Фото О. Беловой

Т.М. РАЗИНА

Софья Александровна Давыдова и ее книга о русском кружеве

В истории русской культуры немало ярких личностей, совмещавших научно-исследовательскую деятельность с деятельностью практической, направленной на благо народа. Софья Александровна Давыдова, безусловно, принадлежит к этой плеяде ученых. Она была не только крупнейшим исследователем русской кустарной промышленности и народного искусства, но и видным общественным деятелем своего времени: членом комиссий и комитетов, руководивших кустарной промышленностью, участником и организатором Всероссийских съездов деятелей кустарной промышленности, крупнейших выставок; много лет возглавляла Общество поощрения женского профессионального образования; с ее помощью была открыта целая сеть школ кружевниц.

Самым весомым вкладом С.А. Давыдовой в науку стало исследование о русском кружеве¹, получившее высокую оценку Академии наук, присудившей автору премию митрополита Макария. Книга С.А. Давыдовой «Русское кружево и русские кружевницы» была издана в Санкт-Петербурге в 1892 г., а в 1893 г. вышла в Лейпциге на французском языке.

Софья Александровна Давыдова (урожденная фон Гойер) родилась в 1842 г. в имении своих родителей в Самойловке Рогачевского у. Могилевской губ. В 1850 г. ее семья переехала в Одессу. В 1859 г. Софья Александровна выдержала экзамен в Одесском Ришельевском лицее и была «удостоена звания домашней наставницы». В 1861 году вышла замуж и долгие годы жила на юге России.

Серьезное изучение народного искусства началось с 1878 г., когда С.А. Давыдова с семьей переехала в Петербург. Знакомство с В.В. Стасовым, который предложил начинающей исследовательнице заняться изучением русского кружева, определило характер всей ее дальнейшей деятельности. Судя по письмам Стасова, он высоко ценил способности, трудолюбие, целеустремленность и самостоятельность своей ученицы².

В самом начале работы Давыдова принимает предложение Е.Н. Андреева, тогдашнего председателя Комиссии по исследованию кустарной промышленности в России, совместить исследовательскую деятельность с задачами Комиссии. Весной 1880 г. Софья Александровна направляется Комиссией в Рязанскую губернию для обследования кружевного промысла. Путь ее лежал через Москву, где по существу и началась ее работа. Всего Давыдова обследовала 11 губерний, в которых ручное кружевоплетение было особенно развито (описание каждой из них в книге дается в отдельной главе). Более 15 тысяч верст искала она на перекладных, поездах, пароходах. Старинные русские города, губернские и уездные центры, монастыри, центральные села и отдаленные деревеньки, сотни кружевниц с их нуждами, скопища готового товара, торговки разного масштаба, обилие самого кружева, разнообразие узоров, особенности технологии и экономических условий в каждом из районов — весь этот исторический и живой материал требовал осмыслиения, систематизации и последовательного изложения³.

В процессе изучения промыслов, музеиных собраний и частных коллекций Давыдова собрала огромное количество образцов кружева, копий и фотографий, зарисовок. Качественной фиксации материала исследовательница придавала большое значение. К своей работе она привлекла известного фотографа И.Ф. Барщевского и художника Н.Н. Гарденина. Чтобы научиться фиксировать материал, в 1880 г. она посещала классы рисования школы Общества поощрения художников, где Д.В. Григорович посоветовал ей применить особый способ снятия копий — посредством светописи.

Книга С.А. Давыдовой о русском кружеве имеет подзаголовок: «Исследование историческое, техническое и статистическое». Исследование самого искусства кружевоплетения сопровождается в ней всесторонним анализом промысла, подробным описанием техники, сырья, рынков и форм сбыта готового кружева, подробными экономическими и статистическими таблицами и сведениями.

Сравнивая развитие кружевоплетения в России и в странах Западной Европы, Давыдова выявляет самобытные основы русского кружева. Стиль русского кружева определяется геометрическим характером узоров в отличие от западноевропейского, с его развитыми формами растительного орнамента. Опираясь на сохранившиеся исторические образцы кружева, письменные источники и документы, она показывает, что в характере узоров и в их названиях, в технологии плетения золотого кружева XVI—XVII в. есть много общего с нитяным кружевом, получившим широкое распространение в последующие эпохи: «Тип первичного русского кружева не исчез безвозвратно. Мы находим его во всей силе и с полным сохранением его особенностей — в кружевах, изготавлившихся и изготавляемых доныне крестьянками и мещанками в разных деревнях, селах и городах России»,



С.А. Давыдова (1842—1915)

пишет она по этому поводу [РКИРК, 10]. Давыдова показывает родство сюжетных мотивов кружева XVIII — нач. XIX в. и русской народной вышивки, хотя отмечает, что искусство русского кружева — результат творчества всех сословий общества, каждое из которых по-своему вносило «улучшение» или разнообразие и в рисунки, и в способы работы.

При сопоставлении характера кружева, вырабатываемого в городе, окружающих его селах и в отдаленных глухих деревнях и слободках, Давыдовой удалось проследить, как на крестьянское кружево влияли поместьи и монастырские мастерские и какую роль в процессе формирования местных художественных особенностей и стиля русского кружева в целом играло народное творчество.

Формирование локальных художественных особенностей особенно полно раскрывается автором на материале Рязанской губернии. Здесь плели кружево в пригородах и слободках самой Рязани, в Рязанском женском монастыре и в городе Скопине, где от старинного бескокичного кружева перешли к кружеву рязанского типа, но выработали свой «скопинский манер».

Наибольшей самобытностью отличалось кружево небольшого города Михайловска и примыкающих к нему селений. В отдаленных деревнях Михайловского уезда крестьянки еще плели кружево для себя, а не на продажу. Это было связано с характером традиционного костюма. Давыдова описывает, как богато и красиво женщины и девушки украшали подол сорочки, обшивая его пестрыми полосами — «заколотками», выткаными из шерсти, где на красном фоне «выводился довольно выпуклый рисунок из синей, желтой, белой, зелено-шерсти»; к нижнему краю заколотки пришивалось кружево из льняной нитки с разводами цветной шерсти. Бескокичные михайловские кружева, пишет Давыдова, «приготовлялись без всякого заранее начертанного рисунка. Они могут поэтому служить лучшим выражением той богатой фантазии и духа творчества, которыми

деревенские жительницы обладают в такой сильной степени, хотя можно предполагать, что составляя в воображении свое новые и бесконечно разнообразные узоры, они нередко руководствовались доставшимися им по наследству старинными образцами» [РКИРК, 38]. При простоте приемов плетения «талантливые кружевницы умеют вносить в свою работу столько своеобразного вкуса, что поистине приходится удивляться их изобретательности <...> "Смерть скучно одно и то же плести, вот и придумашь переложить нитки по-другому, смотришь из-под руки-то и выходит другой манер", — говорят мастерицы о своей работе» [РКИРК, 40].

Особенные условия сохранения и трансформации традиционных узоров отмечаются Давыдовой в кружевном промысле города Калязина Тверской губернии, где вырабатывались разнообразные штучные веци и сохранялась система заказов. По наблюдению исследовательницы, рисунок здесь составлялся мастерницей по форме предмета, а в дальнейшем ее сколки переходили другим работникам, которые могли их аранжировать по своему усмотрению. Разнообразие рисунков мерного кружева и фасонных предметов очень велико, но устойчиво сохраняется калязинский характер узоров. Наиболее типичен «манер в паву» — мотив двух птиц.

Исследовательница не проходит мимо тех, фольклорных по своей сути, явлений, которые сопутствуют коллективному творчеству в сфере художественного промысла. Она бережно фиксирует все бытующие названия узоров в каждой местности, и потом дает общий свод народной терминологии [400 названий]. Записывает рассказы старожилов о начале кружевоплетения, пословицы и поговорки, в которых проявляется отношение мастерии к своему делу. Так, в Калязине она записала ряд таких примеров: «Не дорого золото — дорог мастер», «Одна сплетет, как бисером нанизет, другая, что бороной пройдет», «Всяк может выплясать, да не как скоморох».

Сам тип производства кружева имел домашний, семейный характер. Однако С.А. Давыдова повсеместно отмечает стремление мастерий работать вместе. С наступлением теплых дней они работают группами или в саду, около своих домов, или на крыльце, или на траве вдоль улицы. Зимой кружевницы обычно собираются в одном из домов. Примечателен обычай заводить «фабрики», т.е. организовывать специальные избы для работы, который чаще всего встречался в Московской губернии.

Отдаленность некоторых селений, их замкнутость, патриархальность быта способствовали сохранению самобытности искусства. К таким центрам Давыдова относилась с особым интересом. Так, она внимательно изучила великолепное шелковое кружево с золотой сканью, которое вырабатывалось только в небольшой и отдаленной слободке Тульской губернии. Консервативностью отличался, по ее наблюдениям, и город Мценск, один из древнейших уголков производства кружева в России. Здесь было принято готовить приданое со множеством полотенец и других предметов, украшенных кружевом. Поэтому мценское кружево консервировало традиционные сюжетные мотивы — павлины, петухи, кони, человеческие фигуры. Интересно, что находившаяся вблизи города фабрика помещицы Протасовой, где 1200 девушек плели кружево на манер французского, совсем не повлияла на характер традиционного мценского кружева. Наивысшую оценку Давыдова дает кружеву мастерии города Ростова Ярославской губернии. Здесь, как на островке среди потока кружева, сдающегося на продажу, сохранилось производство кружева старинного типа.

Труд С.А. Давыдовой особенно ценен своей иллюстративной частью, превосходно, к тому же, изданий. По обширности впервые опубликованного материала атлас кружева Давыдовой можно сравнить лишь с альбомами А.А. Бобринского «Русские народные деревянные изделия», изданными в 1910—1914 гг. Атлас состоит из 77 отдельных таблиц, на которых воспроизводятся 270 рисунков кружева, представляющих как исторические образцы, так и работы современных Давыдовой кружевниц. Материал располагается по губерниям и центрам кустарного промысла. Детальные аннотации к каждому рисунку позволяют пользоваться атласом, как самостоятельной работой, дающей исследователю русского народного искусства обширный и оригинальный материал.

Примечания

¹ Давыдова С.А. Русское кружево и русские кружевницы. Исследование историческое, техническое и статистическое. СПб., 1892 (далее — РКИРК). В книге идет речь о кружеве, плетеном на коклюшках.

² ЦГАЛИ, ф. 1018, оп. 1, ед. хр. 95, л. 30—34.

³ Последняя поездка для Комиссии была осуществлена в 1885 г. К этому времени отчеты Давыдовой были опубликованы в V, VII, IX, X, XV томах Трудов Комиссии.

А.А. БАНИН

Известное и неизвестное в истории русской гармони

История русской гармони, особенно та ее часть, которая принадлежит фольклорной традиции, все еще остается малоисследованной областью. Причин тому много. Гармонь — один из самых молодых музыкальных инструментов. Ее история едва насчитывает 200 лет. В ней можно выделить три периода: период возникновения (1780—1830 гг.), период, бурного развития и усовершенствования (1840—1920 гг.) и период массового распространения итоговых моделей: диатонической хромки, хроматического баяна, аккордеона, концертного (1930—1990 гг.).

Гармонь появилась в результате длительных и настойчивых поисков многих музыкальных мастеров и изобретателей, известных и безвестных, работавших и в России, и за ее пределами (Австрия, Германия, Англия, Франция и др. страны). Все они интуитивно чувствовали и выполняли заказ времени — создать портативный многоголосый инструмент. Для этой цели был использован издревле известный в странах Дальнего Востока способ звукоизвлечения с помощью колебаний металлического язычка в металлической рамке, происходящих под давлением воздуха¹.

В отличие от Западной Европы в российской культурной традиции этот инструмент занял важное место не только в профессионально-композиторской и любительско-самодеятельной музыке, но и в фольклорной. Уже к концу XIX в. в России гармонь была представлена всеми известными современной науке разновидностями — тульской, вятской, ливенской, черепанкой, елецкой, касимовской, бологовской, саратовской и многими другими. Эти разновидности отразили в себе не столько названия мест средоточия кустарных промыслов по изготовлению фольклорных гармошек или особенности их конструкции и вида, сколько специфику локальных песенно-инструментальных традиций российского фольклора. К концу XIX в. гармонь стала одним из наиболее распространенных элементов народной инструментально-музыкальной системы, и случилось это буквально на виду фольклористики, которая как специальная наука вполне сформировалась к этому времени.

Процесс возникновения нового в недрах традиционной культуры в данном случае, очевидно, можно и нужно было всесторонне изучать. Этого, к сожалению, не произошло: русская фольклорно-музыкальная интеллигенция, несмотря на широчайшее распространение гармони в деревне на протяжении всей второй половины XIX в., считала ее явлением чуждым и даже вредным для русской народной культуры. Такой взгляд зафиксирован, например, в 1892 г. в энциклопедической статье, принадлежащей перу известного инструментоведа М.О. Петухова: «Гармонь своим быстрым распространением вытеснила почти все наши народные музыкальные инструменты и по ограниченному числу издаваемых звуков повинна на искашение наших народных песен. Вследствие особого приспособления играемая мелодия сопровождается двумя аккордами на тонике и доминанте»². Аналогичны высказывания многих других музыкантов, в том числе создателя оркестра русских народных инструментов В.В. Андреева. Все они отвергали гармонь именно из-за готовых аккордов аккомпанемента, утверждали, что это чисто немецкое изобретение к русской музыке никакого отношения не имеет.

Наигрыши на гармони (впрочем, как и сопровождаемые ими частушки) проигнорировали даже выдающиеся собиратели, применявшие фонограф: Е.Э. Линеева, А.М. Листопадов, А.Л. Маслов, М.Е. Пятницкий. Поэтому современному историку фольклора, изучающему период с 1840-х по 1920-е годы, приходится довольствоваться немногочисленными свидетельствами этнографов, филологов и краеведов³. Лишь в 1920—30-е гг. были сделаны первые фольклорные записи игры на гармони⁴. Да и они были интерпретированы по инерции, накопленной за предшествующее столетие, скорее негативно, чем позитивно, и во всяком случае не объективно — все под тем же углом зрения неприменимости тонико-доминантового басо-аккордового комплекса⁵.

Поскольку фольклорных материалов, зафиксированных в период первоначального развития и становления гармони, по существу нет, а период этот занимает целое столетие, существенное значение для реконструкции процессов развития фольклорной гармони приобретают давно ставшие библиографической редкостью ранние самоучители и школы игры на ручных гармониках. За период с 1875 по 1917 год школ и самоучителей для одно-, двух- и трехрядных гармоник различной конструкции было выпущено, по данным Г.И. Благодатова, более пятидесяти⁶. Однако фактически их было в несколько раз больше, и начали они выходить из печати значительно раньше, вероятно, с 1860-х гг.⁷ В хронологическом указателе школ и самоучителей, составленном А. Миреком, общее количество подобного рода изданий за период с 1872 до 1917 год увеличено по сравнению с данными Г. Благодатова более чем вдвое [Мирек, с. 163—166].

Обращает на себя внимание то, что одна из пяти самых ранних дошедших

до нас школа, датированная 1875 годом, предназначена не для однорядной, а уже для трехрядной гармони с развитым басо-аккордовым комплексом и структурой клавиатур $(11+10+10) \times (6+6)$ кнопок⁸. Из предисловия ясно, что речь идет в «Школе» не о новой, трехрядной конструкции гармошки, а об инструменте хорошо известном, широко распространенным и ориентированном не только на городскую, сколько на сельскую традицию игры. Автор этой школы, Н.М. Куликов, как и его музыкально-просветительская и конструкторская деятельность, пока остаются, к сожалению, неизвестной страницей в истории русской музыкальной культуры. Из фундаментального справочника по гармони о нем можно узнать лишь, что он был владельцем музыкального магазина в Москве (на Маросейке, в доме Еремеева), основал издательскую фирму «Куликов Н. с С.-ми», является автором по крайней мере трех опубликованных школ для гармони: однорядной (1872 г.), трехрядной (1875 г.) и двухрядной (1882 г.) [Мирек, с. 163, 164, 483, 503]. А между тем именно Н.М. Куликову принадлежало одно из первых и немногих свидетельств позитивной и непредвзятой оценки роли нового инструмента в народном быту, а также предвидение большого будущего гармони. В предисловии к «Школе для трехрядной гармони» он пишет⁹: «В отечественной истории нет ни одного указания на то, откуда и когда проник к нам в Россию музыкальный инструмент, называемый нашими простонародьем гармоней, а образованными людьми — гармоникой. Между тем инструмент этот, наравне с характерной балалайкой, единогласно считается нашим национальным инструментом — и в России, и за границей. И действительно, гармоника до такой степени привилась к российской народной жизни, что в отечестве нашем едва ли найдется какая-либо прослойка трудового народа, представители которого могли бы обходиться без гармони. Вследствие такого широкого и давнего распространения этого инструмента, среди нашего трудового люда часто встречаются весьма искусные исполнители на нем. Такого рода мастеровых игроков-самоучек на гармонике нам часто приходилось слышать в Москве, Туле, Нижнем Новгороде и во многих других местах России — и в торговых селах, и в благородных домах. И везде гармоника отлично делала свое дело. Тот, кто следит за проявлениями народной музыкальной деятельности, не сочтет наши слова за преувеличение. Каждый, кто вглядывался в народные нравы, мог наблюдать, как в руках талантливого артиста этот инструмент заставлял смолкать беспутное громыхание его в руках неумелых гармонистов, как гармоничные звуки каких-нибудь "Не белых снежков" усмиряли крики базарной толпы. Что касается нас, занятых усовершенствованием и пропагандой гармоники в народных массах, то она, по нашему мнению, очень скоро будет играть важную роль в русском музыкальном образовании» [Куликов, с. 3—4].

[Куликов, с. 9 — 11].
Как удивительно просто и естественно все поставлено Н.М. Куликовым на свои места! Действительно, гармонь охарактеризована как явление народного музыкального быта, как национальный русский инструмент, подобный балалайке. Объективно, без прикрас представлена игра гармонистов — и сельских, и городских — как весьма искусных, мастеровых, так и неумелых, посредственных. Через сравнение с балалайкой и упоминание артистического исполнения на гармони старинной рекрутской песни «Небелы снежки» инструмент вписывается в традиционную фольклорную культуру.

Рассмотрим особенности еще одной из сохранившихся школ, датированной 1873 годом¹⁰. Деятельность ее автора — К. Хватала — также неизвестная страница истории. Школа К. Хватала представляет собой весьма полное руководство, предназначеннное, возможно, для одного из распространенных в то время типов гармони; автор снабдил его обширным, отдельно изданным нотным приложением¹¹ (не отраженным, кстати, в хронологическом указателе А. Мирека). Приложение полностью ориентировано на народно-песенный материал и тем самым уже в то время если и не опровергало, то существенно корректировало мнение противников гармони об искажении ею русской народной песни. Во всяком случае ни о каком искажении песен, записанных В.П. Прокуниным и К.П. Вильбоа, по их переложениям К. Хватала, говорить просто не приходится.

Гармонь, на которую рассчитана «Школа», — восьмикнопочный инструмент со сменой звучания на сжим-разжим, на первый взгляд, обычная тульская однорядка, широко распространенная во второй половине XIX в. Инструмент имеет, однако, малозаметную, но весьма существенную отличительную особенность, которая касается способа расчленения ее диатонического звукоряда на два вспомогательные: один звучит при работе межом на разжим, другой — на сжим. У гармони из «Школы» К. Хватала этот способ — последовательно терцовый, в то время как у тульской однорядки — смешанный, поскольку терцовые ходы в структуре вспомогательных звукорядов перемежаются квартовыми и секундовыми:

A musical staff in G clef with a common time signature. It features a sequence of notes starting with a dotted half note followed by a series of eighth and sixteenth notes. The notes are grouped by vertical bar lines. Below the staff, the lyrics "оп оп оп оп оп оп оп оп оп" are written in a cursive font.

б) опопопопопопоп

Эти конструктивно оформленные вспомогательные звукоряды имели для изначальной специфики гармони как многоголосного мелодико-гармонического инструмента определяющее значение. Выведененные на однорядную кнопочную клавиатуру правой руки, они позволяли путем одновременного нажима на две, три или четыре смежные кнопки набирать целый ряд дополнительных созвучий и аккордов, усиливающих (дублирующих) или расширяющих возможности гармонического аккомпанемента, имевшегося в клавиатуре левой руки. Таким образом, принципиальное усовершенствование, отличающее однорядку, для которой была издана «Школа» К. Хватала, от однорядки тульской, также описанной в ранних школах и самоучителях, касается конструктивной особенности гармони, наиболее чувствительной к ее изначальной специфике. Это усовершенствование по существу и создавало гармонь как инструмент нового типа, поскольку кардинально расширяло круг аккордов и созвучий, возможных для исполнения на гармони правой рукой. Так, если на тульской однорядке можно было набирать, помимо I и V ступени (они в готовом виде были и в левой руке), еще трезвучие II ступени, а также трезвучие и септаккорд VII ступени, то на гармони К. Хватала правой рукой можно было набирать трезвучия и септаккорды всех семи ступеней, причем многие из них — и на сжим, и на разжим, хотя и в разных октавах (см. нотный пример). Последовательно терцовая структура вспомогательных звукорядов не только значительно усилила изначальную специфику гармони, но и сделала всю область гармонической функциональности в структуре диатонического звукоряда однорядки четко расчлененной на три сферы — тоническую, доминантовую и субдоминантовую, что окончательно снимало для однорядной гармони проблему искажения музыки.

Практическая реализация терцового принципа в клавиатурах для правой руки оказала решающее влияние на всю последующую эволюцию гармони, предопределила создание трехрядной хроматической клавиатуры баяна. Однако особое значение «Школа» К. Хватала имеет для понимания истории и путей возникновения хромки — модели, которая в эволюции гармони из русской фольклорной почве как бы замыкает собой длинный ряд ее различных локальных разновидностей. Дело в том, что вспомогательные звукоряды у однорядки К. Хватала вполне идентичны аналогичным у хромки. Они имеют такую же терцовую структуру. Различие же между ними состоит главным образом в том, что у хромки они размещены каждый на отдельном ряду кнопок и звучат независимо от смены движения меха, а у однорядки К. Хватала — на одном ряду кнопок и реализуются путем смены направления движения меха. Естественно полагать поэтому, что не тульская однорядка, как считается в литературе [Мирек, с. 107], а именно однорядка К. Хватала послужила отправной точкой этого витка в эволюции гармони, который привел к возникновению хромки.

На этом витке необходимо было сделать такую модель гармони, которая, с одной стороны, сохраняла бы в своей конструкции разделение общего звукоряда на два вспомогательные, с другой — звучала бы независимо от работы мехом¹². Для решения такой задачи вспомогательную двухрядность, достигаемую сменой направления движения меха, надо было заменить эквивалентной ей кнопочной двухрядностью, притом дающей звучание, независимое на скжим-разжим. Это достигалось тем, что каждый вспомогательный звукоряд был соотнесен с отдельным рядом кнопок. В результате и появились первые образцы своего рода двухрядных однорядок, двухрядных — по количеству рядов кнопок, но имеющих только один диатонический звукоряд¹³, то есть гармони типа хромки (по клавинатуре для правой руки). Для практической реализации идеи двухрядной однорядки можно было воспользоваться, конечно, не только терцовой, но и смешанной структурой вспомогательных звукорядов, хорошо известной мастерам по тульской однорядке. Однако никакие свидетельства о существовании тульских двухрядных однорядок нам не известны ни по описаниям старинных инструментов, ни из содержания различных школ и самоучителей. Эволюция сама «выбрала» терцовый принцип как более совершенный в плане выявления гармонической специфики инструмента, как более адекватный общей фольклорной традиции русского инструментализма. А это значит, что фольклорной традиции русской гармонии терцовый принцип был хорошо известен, что возможно было только через достаточно широкое распространение одноядок К. Хватала.

Вместе с тем нельзя не обратить внимание и на то, что ни одной такой однорядки, ни даже свидетельств о ней, кроме самой «Школы» К. Хватала, до нас не дошло. То, что история этой однорядки и начинается, и заканчивается «Школой» К. Хватала, — факт, несомненно, поразительный. Его причина, возможно, в том, что идея двухрядной однорядки была реализована на практике достаточно рано. И, как следствие, более прогрессивный для гармони последовательно терцовый принцип успешно конкурировал с нетерцовым в оппозиции не однорядных типов (однорядка

(a)

К. Хватала против тульской однорядки), а в оппозиции типов разнорядных (двуухрядная однорядка против однорядки тульской). Глухое свидетельство достаточно раннего периода возникновения двухрядных однорядок (возможно, с 1870-х гг.) — наличие других названий инструмента типа хромки (северянка, вологодка), которые предшествовали основному названию.

Итак, последовательно терцовый принцип строения вспомогательных эвакуорядов был реализован в русских однорядках задолго до 1873 г. «Школа» К. Хватала лишь зафиксировала время и сам факт их достаточно широкого распространения. Первые гармони типа хромки были сконструированы задолго до конца 1890-х гг., времени, когда хромка прослеживается по воспоминаниям старых мастеров [Мирек, с. 95]. Первая из введенных в научный оборот школа для хромки датирована 1927 г.¹⁴ Ее название — «Новейшая школа-самоучитель...», а также ремарка автора на титульном листе, что она «составлена благодаря долгой <...> практике и большому опыту в изданиях школ», — свидетельствуют как о существовании многих других школ для хромки, предшествующих указанной, так и о длительном периоде их издания до 1927 г. В этой, несомненно, очень поздней школе приведено описание сразу четырех разных типов хромки: самый ранний из них, еще достаточно простой, со структурой клавиатур (21x12) кнопок и самый поздний, названный полубаяном — (25x25) кнопок, дошедший неизменным до наших дней и воспетый частушечной строкой как «двадцать пять на двадцать пять».

Можно надеяться, что ранние школы для хромки со временем также будут найдены в музеях, архивах или библиотеках провинциальных городов. А их содержание позволит не только проверить высказанную гипотезу, но и на конкретном материале осуществить реконструкцию процесса поэтапного возникновения и развития хромки. Поиски школ и самоучителей, изданных до 1872 г., также должны быть продолжены. Любая такая находка внесет неоценимый вклад в изучение истории русской фольклорной гармони. Поэтому автор обращается к читателям «Живой Старине», располагающим информацией об этой литературе, с просьбой сообщить ее в адрес редакции журнала.

Примечания

¹ Многочисленные, но разрозненные исторические свидетельства о том, как возникла ручная гармоника в процессе изобретения голосовой планки и последующего использования ее при изготовлении музыкальных инструментов, см. в: Мирек А.М. Гармоника. Прошлое и настоящее. М., 1994. С. 5—10 (далее — Мирек).

² Энциклопедический словарь Брокгауза-Эфрона. Том 2. СПб., 1892. С. 134.

³ См., напр.: Серебренников В.Н. Гармоника как народный музыкальный инструмент по песням крестьянской молодежи Оханского уезда Пермской губернии // Иллюстрированный сборник ежегодник Пермского губернского земства. Вып. 2. Пермь, 1916. С. 242—251.

⁴ См., напр.: Хребес И. Современные крестьянские песни. Холостая жизнь. Любовь. Брак. Семья. М.—Л., 1929. С. 23; Гиппиус Е.В. Песни Пинежья. М., 1937; Песни Вологодской области. Л., 1938.

⁵ См.: Гиппиус Е.В. Интонационные элементы русской частушки // Советский фольклор. 1936. № 4—5.

⁶ См.: Благодатов Г.И. Русская гармоника. Очерк истории инструмента и его роли в русской народной музыкальной культуре. Л., 1960. С. 32.

⁷ В предисловии к школе, датированной 1875 г., говорится, что изобретенная ее автором система записи гармошечной игры делает его школу не имеющей «ничего общего со всеми прежде изданными школами» (См.: Телотов И. Народная школа для аккордеона или ручной гармоники. М., 1875. С. 2).

⁸ См.: Куликов Н.М. Школа для трехрядной гармоники. М., 1875 (далее — Куликов).

⁹ Мы даем его сокращенный и литературно отредактированный текст. Ввиду стилистических и грамматических шероховатостей, имеющихся в предисловии, его содержание осталось, очевидно, невостребованным той эпохой.

¹⁰ Хватал К. Удобопонятная и полная школа для аккордеона или ручной гармоники. Изд. Юргенсона. М.—СПб., 1873. См. вторую позицию в хронологическом указателе А. Мирека.

¹¹ Хватал К. 150 русских песен из сборников Вильбоя и Прокунина, переложенных для ручной гармоники. Издание П. Юргенсона. М., б.г.

¹² Независимость звучания от работы мехом, которая к тому времени уже имела место в однорядках типа ливенки, была достигнута путем отказа от вспомогательной двухрядности.

¹³ Все другие образцы двухрядных гармоник, которые существовали уже в то время, имели обязательно по два диатонических звукоядра.

¹⁴ Разина В. Новейшая школа-самоучитель для 2-рядных диатонических гармоний хромки и полубаяния. Кириллов, 1927. (См.: Мирек, 166). В Российской государственной библиотеке хранится точно такая же «Новейшая школа» В. Разина, но датированная 1925 годом.

Б.А. ЗУРАБОВ

Жизнь и быт старого города

Творческое наследие мастера каравандашного рисунка Ованеса (Вано) Ходжабекяна (1875—1922), запечатлевшего неповторимые картины быта старого Тбилиси и Еревана, вошло в историю армянского и грузинского изобразительного искусства. Выполненные на простой, пожелтевшей от времени бумаге, они полны откровения; они дарили рисунки друзьям и знакомым и не предполагали, что они будут выставлены в музеях, попадут в частные коллекции за рубежом, а имя его останется в памяти поколений.

Сегодня рисунки Вано Ходжабекяна находятся в собраниях Национальной галереи Армении и Музея литературы и искусства в Ереване; они представлены в Музее искусств Грузии и в Историко-этнографическом музее в Тбилиси, в Конгрегации армянских хитаристов на острове св. Лазара в Венеции, в частных собраниях США и других стран.

Колыбелью его искусства был Тифлис, «Париж Востока», как его называли путешественники; город, в котором переплелись черты жизни и быта Запада и Востока. Вано Ходжабекян родился 15 января 1875 года в Тифлисе, в большой семье ремесленника. Когда мальчику исполнилось восемь лет, отец отдал его учеником в лавку к старшему сыну Гаспару. Здесь в свободные от работы часы он изучил самостоятельно грамоту по этикеткам товаров и разного рода надписям. Однажды в лавке он увидел иллюстрации Агина к «Мертвым душам» Гоголя. Впечатление было столь сильным, что юноша начал рисовать сам на оберточной бумаге. Темами его рисунков стали уличные сцены, традиционные народные праздники, картины жизни бедноты, столь знакомые художнику с раннего детства.

Работы Ходжабекяна — это зарисовки увиденных им сцен и образов, жестов людей. Они имеют, помимо художественной, также и документальную ценность. Это интересный и познавательный материал в области этнографии, позволяющий проследить особенности народных традиций, обрядовых действий, имевших место в старом Тбилиси. Мы видим, как одевались разные слои горожан и крестьяне, с каким достоинством они умели носить костюм, выявляя свою принадлежность к определенной группе населения, а через это отношение к своему ремеслу.

Листы художника «Бой баранов», «Петушинный бой», «Кеенон-



Ованес Ходжабекян (1875—1922)

ба» передают сцены развлечения тифлисских горожан.

Кееноба — так назывался городской праздник во время масленицы. Он включал элементы карнавала и ритуальных действий. Его истоки восходят к древним грузинским народным традициям отмечать весенное обновление природы, славить плодоносящие силы земли. Однако в XIX в. этот праздник обрел новое содержание, связанное с победой грузинского войска над персами. Тогда был захвачен сам персидский шах. Его в шутовском наряде, с лицом, вымазанным сажью, возили на осле по городу. В народной среде это событие стали отмечать в игровой форме. Выбирали кеена, который изображал «шаха», свиту, впереди ехал на осле везир с деревянной шашкой. Шах был облачен в войлочный колпак и вывороченный наизнанку тулуп. Шествие сопровождали музыканты, игравшие на зурне и колотившие в диплантто. Ряженые разыгрывали острые сатирические сценки, высмеивая чиновников, духовенство, купцов. А какое разноязычное сообщество собирали эти народные игрщица: здесь были грузины, армяне, турки и персы, русские, евреи, курды. Все они носили свою национальную одежду, а часто имели в своем облике и другие примечательные особенности. Так персы красили бороду и усы в огненно-рыжий цвет, тбилисские кинто (брючные торговцы — балагуры и остряки) носили архалух, подпоясанный массивным серебряным поясом с крупной пряжкой, широкие шаровары заправленные в сапоги. Некоторые горожан-ремесленники составляли свое отдельное сообщество: их называли карабохели. Они носили в качестве верхней одежды шерстяную темную чоху с узким кожаным или серебряным поясом. Вся их одежда, включая шаровары, напаху, была обязательно черного цвета (карабохели в переводе с грузинского означает «носящий черную чоху»).

Ходжабекян мастерски владел каравандашной линией, она остается у него главным изобразительным средством. Лишь в некоторых случаях художник применял штриховку. Другая особенность работ заключается в том, что художник создает в каждой из них некое условное поле изображения: это объясняется отсутствием у него профессиональных академических навыков в области перспективы. Однако он умел использовать

БОРИСАНАТОЛЬЕВИЧ ЗУРАБОВ, канд. искусствоведения; Государственный специализированный институт искусств (Москва)

Шахсей-взхсей



Горцы



Бой баранов



Пасхальная торада 1918



Танец карачохчи



зует поверхность листа, включая ее в пространственную композицию рисунка.

Только в 1904 году, когда Ходжабекян было около 30 лет, он поступил в художественную школу. Живописец Геворк Григорян (Джотто), юность которого прошла в Тифлисе, встречался с Ходжабекяном и рассказал один из запомнившихся ему эпизодов: «Впервые я встретился с Вано в Тифлисской художественной школе и был удивлен, увидев взрослого человека, спокойно сидящего среди юношей. Потом еще более удивился, узнав, что он мелкий торговец и в свободное от работы время занимается рисованием и украшает лавку своими рисунками. Вано любил передавать карандашом быт старого Тбилиси. Его можно сравнить с Габриэлом Сундукяном. Они были современниками: один изображал старый Тифлис первом, другой — карандашом. Однажды Вано увидел картину Пиросмани "Верблюд". У верблюда было нарисовано пять пальцев. Он засмеялся и сказал: "Разве у верблюда бывает пять пальцев?"»*

За свою недолгую жизнь Ходжабекян создал около 250 рисунков. Измученный нуждой и физическим трудом, он заболел воспалением легких в дни октябрьских праздников, работая над оформлением улиц и площадей Тифлиса и 22 ноября 1922 года скончался. Его имя увековечено на мемориальной доске в парке «Дружбы» в Пантеоне деятелей армянской культуры в Тбилиси.

* Запись беседы автора с Г. Григоряном (Джотто); октябрь 1975, Ереван.

Троица на Белгородчине глазами московских детей

В июне 1996 года педагоги и выпускники детской студии эстетического развития «Фольклор. Традиции. Культура» при творческом объединении «Дом русских традиций» (Москва) побывали в экспедиции в селах Белгородской обл.: Подсереднем Алексеевского р-на и Казацком Красногвардейского. Московские дети, участвовавшие в экспедиции, уже были знакомы с отдельными фрагментами местной крестьянской культуры. За три года занятий они были подготовлены к встрече с её носителями, к самостоятельному общению с ними, когда педагоги выполняют лишь организационную функцию. Экспедиционная работа нынешнего года совпала с праздником Троицы, поэтому исследуемыми объектами были выбраны ночные «чудеса» и растительные элементы троицких обрядов. Детям предстояло не только собрать сведения об этом, но и по возможности принять участие в ритуалах. В этой публикации использованы дневниковые записи и расшифровки бесед с жителями: Андрияновой Юли, 10 лет; Зякиной Нasti, 11 лет; Котова Коли, 8 лет; Котовой Варии, 12 лет; Маневой Яны, 11 лет; Тепловой Ани, 12 лет; Тепловой Тани, 9 лет. Нотная расшифровка «Псалтыма о Святой Троице», записанного в селе Подсереднем, выполнена Варей Котовой. Фото В.Н. Теплова.

ДНЕВНИКИ. Природа. Подсередня. Природа в Белгороде очень красивая. Когда мы въехали в Подсередню, мне стало хорошо. Там: текли реки, деревья шевелились от ветра, лес, который был на огромной горе, прекрасные птицы, машины, которых там не было, не заглушали пение птиц, и голубое небо без облачка. Стояла тишина. Лишь птицы слышались издалека, и ветер, который как бы похлестывал, как волны. Это не Москва, не там ездят машины и загрязняют город.

Казацкое. День там великолепный. Маленькие облачка в виде барабашков и размазанные облака, как масло, смотрелись очень красиво на синем небе.

Большебыково. Вечер красив. Розовое небо, а на нём как будто синее небо стало булькать.

Животные. Я увидела свиней, они хрюкали, мы им давали травы, они её съедали и просили ещё. Мы держали маленьких поросят. Там были гуси, и, если к ним подойти, они прикрывают крылом своих детёнышей и шипят. Мне понравился индюк — его хохол потряс меня.

В Подсереднем и Казацком в троицких обрядах используются травы и «садки» (ветки клена с плодами-крылатками). «Обязательно вечером идти в лог по траву. И в лес... Идут девки у лог, рвут там цветы, завивают вянки и играют песню. Как вянки завивают, это ж и мама бывало рассказывала. Прямо начинают: Всялиственный мой вянок — В поле ягоды га... гарели, да в поль ягоды гарели, ладу, ладу, гарели, да ладу, ладу, гарели да, а я млада да там была, а я млада там была, я там была — тушила, да я там была тушила, вядром воду носила, ладу, ладу. Сколько у вядре вадицы — у батюшки правдицы. — А тады ж опять ее ж начинают: Что у поле ягоды гарели, а я млада там была, я там была — тушила, ряшетом воду носила. Сколько у ряшете водицы и столько-т у милого правдицы...

Вот этот день до самого тёмного и из лесу стоять... стоять очередь... друг за другом. Те принесли веток — другие идти. До вечера до тёмного их ломают и носят...»

ДНЕВНИКИ. Узнала, что на Троицу надо украшать дом особенной травой и пошли её искать... Мы искали растению, которая здесь называется кавыл-травка... Тут подъехал водовоз Иван Ильич с лошадью по имени Венера. Он напоил нас водой. Ковыль очень похож на лошадиную грязь...

По указаниям местных жителей, накануне Троицы экспедиционная группа заготовила нужные травы и садки. Принесенную из лога траву разбирают: какую — посыпать в дом на пол, какую — для венка, который будут делать на следующий день в церкви.

Собранные в логу травы нам помогали сортировать местные жительницы.

— Мы те цветы-то принесли?

— Да вон, вон, вон... ну вот такие ши надо. Такие.

— Как он называется, этот цветок?

— Не знаю. Вот же я ж за них и говорила вам: зонтиками, и



Мария Кузьминична Мальцева показывает, как разбирать травы, принесенные из лога

дюжа пахучая... Цветы, как кашка. Беленькие, желтоватенькие. Вот такие вот.

— А это что?

— Это бабка. Это подорожник, а это малошник. Вот бородавки лечить... Это пастушья сумка, да.

—А это?

— Да враг его знает! Это палынь... горькая трава, что по межуяльям растёт, по дороженьям цветёт. Выбери качественную травку у церкви на вянки... Ты себе богатый, богатый вянок сделаешь. Вот дула у кого в церкви буде кавыла, а у вас будет. Это, как сказать — качественная трава во для вянка, да, первый сорт, да. Кавыла. Цветы все эти берегите, должна же хорошая у вянок. Да, я кавыл.

—А бабка?

— Да не, бабка не нужна.

— Значит бабку мы положим на пол.

— Кладите бабку, а леда оставляйте. Ха-ха. Во эту травку усю у церкви понесёте.

— А это тоже можно в церковь?

— Да это не. Сеяная трава — зачем? Вот эту синельнюю возьми коля трошки, вово-вово.

Садки — ветви молодого клена с «сапожками», такие стручки, как на акации, вот. [Их надо] наткать везде: во иде две заткнем — на крыльцах, над ворота, на заборах, над дверями вон там вот. Над входом и в доме, чтоб была штуки четыре была или пять. И ставить у хате у углах. Тяперя, в эти три дня: и чубарики кладуть, и мяту кладуть, и любисту кладуть у хате, пахня там такой».

Так, уже пакануне праздника вечером (примерно в 17 часов) садки «наткать», трава разбросана на полу в хате, а «качественная» приготовлена для освящения в церкви.

ДНЕВНИКИ (Из записей Коли Котова). Сегодня утром 1996 г., 02.06, мы пошли в церковь. В церкви девки плели венки.

На троицкую службу женщины приходят с пучками трав, собранными накануне

1. На Троицын день есть - бы - чай пре - кра - сный с цветами во храмы хо-
дить. Как много там силы и нежной и властной за - стыше - е сердце смягчить

в логу и дополненными любистой, мятои и чабрецом. Отправляясь в церковь с травой, вся девичья часть нашей группы получила от хозяйки подробные указания, как делать венок: всю траву разделить поровну на букеты: «Важно, что из одной хаты вы и одинаковые были у вас вяночки». Букет надо разделить пополам и перекрестным движением рук одну половину приложить к другой так, чтобы ее соцветья соединились с корнями другой. Чтобы закрыть голые стебли, вынимается пара цветов и укладывается в середине. Затем стебли сгибаются, образуя кольцо, их концы перевиваются. Для большей прочности берут любую траву и ею перевивают венок.

В церкви группа была приветливо встречена прихожанами. После литургии, во время первой коленопреклоненной молитвы Василия Великого, многие женщины в храме завивали венки, завивали их и девочки из нашей группы. Святой достаточно тугу, венок кладется на темя, поверх платка. По окончании молитвы встают с колен, а венок берут в руку. Во время второй и третьей коленопреклоненных молитв Василия Великого венок опять кладут на темя. Потом венки бережно уносят домой.

ДНЕВНИКИ. В церкви пели на незнакомый мне распев. Старушки стояли с травой и пионами. Храм был весь украшен цветами и травой. Мыостояли всю службу.

На Троицу храм украшается, как и дом, но используют также и садовые цветы. Об этом обычай в Подсереднем поют «Псалм Святой Троице»:

**На Троицу день есть обычай прекрасный С цветами во храм приходит.
Как много там силы и нежной и властной Застилаша сердце смягчить.**

**Весеннее утро и блеск и прохлада
И песня вяселая птиц,
Вся в зелени церковь, вся в блеске наряды
И радостно веет от лиц.**

**И молятся люди молитвой прилежной
Творцу мировой красоты,
И дышать в руках у них
свежестью нежной
И льють ароматы цветы.**

**И с их ароматом к небесному своду
Несутся молитвы сердец.
И видится людям и внемлет народу
Как детям любимый отец.**

**Прекрасный обычай, как чудно сближение
Весны и молитвы святой.
И радует душу, и будит моленье
Природа своей красотой.**

**Но время проходит, весна улетает
И годы тускнеют в тиши.
Одна лишь краса неизменно сияет —
Краса непорочнай души.**

**Господь мой и Бог мой,
твой храм вожделенный
В душе человека явя.
О, даруй мне, Господи, дух умиленной
И чистое сердце явя.**

(Речитативом:) Конец я Богу слава.

«После службы у хате какой-нибудь или на траве у кого-нибудь соберутся все: «Давайте яишину жарить!» — это у нас яишина жарят на этот день. Ну, что там бывало было: какой-то морс назывался. Счас лимонад, а мы тада морс звали. Какой-то был порошок, наводили, и вот это пьянина была из него. У девок, да. Морс навели, навели, ну яишина нажаря и окрошки навели, вареники с сыром, мясо с блинцами. И вот то-то и праздник... А тады, значит, после обеда отдохнуть и наряжаются идти к карагодам, назывались карагоды. Девки, молодые бабы, и пожилые и молодые, дяди — девочки вот такие-то и пачаны, — все собираемся туды в одну месту. Уся сяло сходила. И вот выходят человека три с пищиками — пищари называются. Садятся рядом на дубках, а тут, значит, под дороги, трава хорошая. Наряженые девки, бабы молодые и во такие



Юные участницы экспедиции в церкви



Прихожанка — жительница с. Подсереднее — в церкви во время праздничной службы

подростки идут. У каждого вянок свитый, значит (...) Когда подойдут до карагода, усе сойдутся — тады начинают играть в пищики, и они пошли плясать. Вянки на руку повесять — наголове не было, перевязки были, а у женщин, у бабах — сороки. Вянки на руки надеваются вот суды [на запястье]. Он же вот такой вянок — небольшой. Да, да, да, а там пойдут плясать, и он вясить. Или вот так во бярут одну, у руках от тут держуть, а сами песни играют. Вот так было дело. И вот там и мужики пляшут, и ребята пляшут, и девки, и бабы пляшут. У пищики играют, а потом заиграют песню под пляску:

«Да не травушка ж не трава, да не белая кавыла,
Ой лёли, ой ляля, лёля али ой лёли.
Да не белая кавыла у колодезя кланила,
А в колодезя вадица, вадица студёная,
Вадица студёная девка чернобровая.
Постой девушка со мною, погутарим с табою.
Быть табе, девка, за мною, слать постельку старому».

А она каже:

“Да я старому ложажу, постелюшку постялю”.

А тут пляшут, руки вот так поднимуть.

“Да постелюшку шмяткаю —
У три ряда каменью,
Четвёртый ряд паленю.
А в галавашки гнилушки,
Чатыре ведь дубинушки.
Да лажись мужичок ты спать,
Ты на мягкаю карвать”.

А потом, значит, как вечер стал, приходят, разбираются, убираются у усё старое и всю ночь у косу бывать, грохочут, песни играют и сами в косу выделяются.

А есть такие вот, как я б или бы, собиралися, нарядились у старицковское во всё, и сделали горб вот такой, бороду привязали из конопей или из овчины, шапку какую-то рваную нашли и большие притуги ляпинные возьмут метра по три. И никто не знае, а тут же играют по планам [усадьбам]: на нашем плану играют, на других по сялу, по всем улицам игры, игры, грохот... Они как доскакывают откуля-то, как выскочить и начнуть палками этих... притугами этим попадать, не по людях, а по земле, вроде не попаде. А тут грохот, крик, свист. Ну и никто не знает, кто это. Поднялись и побегли. А тады после как собираться опять — разбор у этих, у молодых людях: “Ох, я как глянула, прямо сразу испужалася!” И рассказывает. Другая там ещё чего-нибудь. Слухают — на другой улице загрохотали, закричали, засвистели. Вон уж иде они. И так по всём сялу пробегут. Кто? — кто знае. Они эти дяды молчат, кто нарядился. А то ж по голосу угадают. Усе три ночи, усе три ночи чудеса творили. После-то узнают все равно, что это был дядька Игнат, дядька Васька... Это ж раньше были люди, ничего няде, жирнаи были, без горя... Это сейчас разя жисть! Никакой веселья».

Три дня празднуют Троицу. Раньше в это время носили праздничные одежды (у женщин — на каждый день особые): 1-й день красные рубахи, 2-й день белые старинные рубахи, 3-й день — торговые. Три дня собирались карагоды, три ночи били в косу, «творили чудеса», три дня дом стоял украшенный травой и садками. «Три дня как пройдёт, так усё выметаешь из хате».

А венок берегут. «Приносят домой и вешают его де-нибудь. Он высохня, а потом... может какая-то боль приключится, заболить... Это у нас такой обычай, его кидают в воду, закипятят, откипятят ето все, шо у него ето есть, какие цветы, какая трава. Она ш свяшоная... и купаются».

Все сведения о «чудесах» на Троицу, собранные нами в экспедиции, можно схематически представить следующим образом:

Место: открытое пространство, «на плану», на траве, в караогде.

Время: три ночи, начиная с Троицы на Духов день.

Участники («дяды»): мужики.

Во что рядятся: одевались во всё старое, «рваньё, нягожее никуда: рваный халат, раньше халаты были валеные из шерсти из овечьей, рваный. Нашивают туда у спину соломы, чтоб горбатый был, привязывают усы и бороду из овчины черную или белая — сядая буде (или из конопей), шапку надевают худую какую-нибудь, на которой на пужало вешают, чтоб воробы семячки не клевали, и брюки там такие они — рваньё. Рваньё, в общем, нягожее, и пошли по селу».

Орудие: «притуга»: длинная палка из лещины (орешника), «вот такая толстая [в кулак толщиной] из лещинка... метра три, а то и длиньше. Ну длинная на весь хлыст».

Действия: внезапно появившись, «молчаком», «дяды» имитируют нападение на людей, замахиваясь на них палками, но бьют ими по земле: «они молчат, как догоняют с хворостиною, как глядь, — страшные какие-то люди дяды бягут... И с хворостинами начнут стябать, вот так стебнет один да другой палкою, вроде не попаде, по зямли как стебане. А тут же убягают». Окружающие «грохочут [смеются], кричат, свистят», разбегаются и, когда «дяды» исчезают, собираются снова.

Список сельских жителей, слова которых приводятся в тексте:

Мария Кузьминична Мальцева, 1928 г.р., с. Подсереднее;
Зинаида Федотовна Афанасьева, 1937 г.р., с. Подсереднее;
Мария Федотовна Барбарина, 1930 г.р., с. Подсереднее;
Федор Григорьевич Воронков, 1914 г.р., с. Казацкое.

А.Б. КОНУХОВА, В.Н. ТЕПЛОВ,
руководители творческого объединения «Дом русских традиций»
(Москва)

Найдена необычной глиняной куклы на берегу Псела

Ю.С. Спесивцев — известный курский гончар, народный мастер, член Курского областного художественно-экспертного совета по декоративно-прикладному искусству, художественным промыслам и ремеслам. Он регулярно совершает поездки по области в поисках традиционных мест гончарного, изразцовского и игрушечного промыслов, скрупулезно восстанавливая с помощью хранителей бытых технологий и форм черты курской традиционной керамики.

В южной части Суджанского р-на, на меловой возвышенности над р. Псев, расположено село Горналь. В этих местах были поселения славянского племени «север», а во времена Киевской Руси — пограничная крепость между Русью и Степью. В XVII в. здесь возник Белогорский Николаевский монастырь, а вблизи — подмонастырское село. Поскольку земля в основном принадлежала монастырю, жители этого села занимались гончарным промыслом. Производили в с. Горналь не только посуду, но и кирпич на небольшом монастырском заводе. Угасание промысла началось еще в конце прошлого века.

После Великой Отечественной войны по инициативе председателя местного колхоза удалось собрать старейших жителей села, которые еще сохранили навыки гончарства, и возобновить промысел. Со смертью старых мастеров промысел угас окончательно.

Встреча в 1995 г. со старейшей жительницей

села Анной Денисовной Селезень помогла более подробно узнать о том, каким был местный промысел. Она оказалась дочерью известного местного строителя и гончара Дениса Дмитриевича Гладилина (ум. в 1933 г.).

Анна Денисовна не только рассказала о гончарных глинах, об изготовлении посуды и ее обжиге, но и поразила нас сообщением о глиняных игрушках, которые она делала вместе с отцом, неизвестным до сих пор сюжетом местного гончарства. Несмотря на свой возраст, а Анне Денисовне уже 90 лет, она смогла показать, как и какую игрушку делали горнальские гончары. Игрушка представляет собой женскую фигурку с высокой грудью в длинной одежде. Руки фигурки упираются в бока.

Анна Денисовна продемонстрировала один из самых удивительных способов лепки из встречающихся мне до сих пор. По ее словам, лицо куклы делали раньше с помощью глиняного штампа, юбка же делалась на гончарном круге, а затем украшалась с помощью палочки орнаментом.

Орнамент весьма прост: низ юбки сплошь прорезан зигзагом, а подол с четырех сторон украшен крупными ромбами с рядами точек, параллельными сторонам ромба, внутри них.

Кукла делалась всегда без свистка. Можно предположить, что она использовалась как погремушка, так как внутри (в юбку) могли вставляться шарики.

Но самое интересное в горнальской кукле то, что в основании юбки в центре делали из глины же ручной лепкой ступни ног, так что в вертикальном положении кукла стояла на ногах, а не на плоскости круга юбки. Это придавало ей менее устойчивое положение, хотя и более натуралистичный вид.

Известный московский искусствовед А. Фрумкин, ознакомившись с этим изделием, высказал предположение, что ножки имели функциональное значение: если стучать по лавке или по столу, на которых стоят кукла, то она будет двигаться, — и при проверке оказалось, что это вполне реально.

**Ю.СПЕСИВЦЕВ,
Курская область**



Анна Денисовна Селезень с изготовленной ею куклой. 1995 г. Фото Б. Воловикова

Из дневника собирателя

«... МЫ ВЕДЬ НЕ ВСЕ ТАКИЕ, ЧТО КАК ОБЛЕЗЬЯНЫ»

В 1995 г. фольклорно-этнографическая экспедиция РГГУ работала в с. Хотеново Каргопольского р-на Архангельской обл. Одним из лучших наших информантов была Энида Ивановна Конторина, 1918 года рождения. Кней мы ходили почти регулярно через день — давая ей возможность от нас отдохнуть. Она прекрасно знает традицию, охотно отвечает на вопросы, проявляет невероятное радушие. Речь ее очень колоритна и насыщена поговорками и прибаутками, которые она вставляет всегда к месту. «Мать родила да и приговорила: ходи, курушка, по своей улужке», — ответила Энида Ивановна при знакомстве на вопрос, местная ли она.

Живет она одна, хотя в городе у нее много детей и внуков: «Думала, ребят-то много, дак... купили вот экую огромадину: на какую мне nonече огнёву? С стенами рычу, рычу, а никакаяничё не ответит, я никакого угла не вижу, и углов нет — не найдёшь скоро, такое чудо куды? Умру, да останется у меня изба на белый свет да на белый снег».

Охотно делилась Энида Ивановна своими мыслями о праведной жизни и о Боге: «Бох сохранился под вересинкой, дак [она] щаслива. Христос Иисус, вишь, он бегал, сохачался [прятался]». Поэтому вересинка (можжевельник) — счастливое дерево. «Говорят, худо еловому Богу молиться, коли вересового нет». «Христос, видно, нас благословил, мы бы на белом свити не жили. Да ведь, погледи, мы ведь не все такие, что как облезъяны. Веть уж нонь-то похожи на облезъяны, а мы ведь не такие, как облезъяны». «Когда весь [месяц] виден, на нем заметны пятна. Это] брат брата убил, дак там в мисяду и ести. А теперице отец на сына, а сын на отца... Сын пришел пьяный, дак отец... Раньше вот какой маленькой был, да захаживал, да гонят: "Дитятко, хоть не пади! Красно солнышко, падёшь да досадишься". А теперь говорит: "Дитятко, не убей, дай мне-ка выбежать на улицу — я где-нибудь да сохусь [спрячусь]". Дак это было раньше, на то и мисяд». «Мужик вот... Делала женщина-та всё, чего там, в положении сделается да и выкинет, а он был партейной, мужик-от, и хоронил; она сделала, молодая была-то, у ей два выкидыша было, ли оборт ли сделала. Он стал, когда ей опускать в могилу-ту, у ёво был, партейный билет был в кормане в пинжале. Он всё клонится, да партейный-от билет выпадёт, к ей в гроб выпадёт-то. Там закрыли, не заметили, закрыли да и всё. Ен потом... партейный билет-от, надо было ити на собрание, он пришел, да и говорит: "Я потерял, я, — говорит, — знаю, где потерял. Оставил, — говорит, — на кладбище, упало, — говорит, — в могилу". Ну, разорвали, он туды слез, крышику-ту отворотил; а говорит, пришел в церковь-ту и говорит: "Я надел, — говорит, — много греху". "А какой, — говорит [священник], — грех?" "А я, — говорит, — сошёл, а у ей две лягухи сидят на ей. В гроб как забрали две, — говорит, — лягухи". А ему батышко и сказал: "Это, — говорит, — не лягухи, тебе, — говорит, — показалось, вить не покажется так, да и она не скажет, а это она, — говорит, — своих детей к себе забрала. Это, — говорит, — дити"».

Даже самые неожиданные идеи высказывались со ссылкой на Господа или каргопольского священника, к которому она обращалась за разрешением различных жизненных проблем: «У меня умер маленький: родился и имя не было. Мне батышко сказал: "Вот, сорок критиков, — говорит, — купи и роздай. И никому, — говорит,

— не говори, а подай, — говорит, — эти кристики, раздай и у тебя душа будет чиста". «Этих удивленников в книжке написано, что только удивленников да потопающих поминают по пятницам, а больше их не поминают. Ну, так-то поминать-то поминаем, а им всё равно не в честь. Хоть поминай, только для своей души. А отпевать их не отпевают. Ен [местный, каргопольский священник] на себя греха не берёт». «Вот, летучу мыши поминаешь, сейчас в белый платок складешь и снесёшь в церковь. Она живая, она уж умрёт потом-то. Ты в церковь снесёшь, она шесть недиль она проживёт в церкви. [— Куда ее в церкви надо положить?] Так батышку возьмёшь, скажешь, дак батышко положит ей. А потом шесть недиль пройдёт, ты сходишь эту летучу мыши возьмёшь. Тебя не обсудят и никуда... Ты пойдёшь куда уж, носи ее под правой рукой — ты всегда сохранён».

Нынешней жизнью Эннаида Ивановна недовольна, но не потому, что трудно, а потому, что все обленились и Бога забыли: «Нонь-то чего? Нонь жита нет, ржи нет. Раньше, говорят, на Петров день цвет, а на Ильин день хлеб. Семяни-то и доставали. Нажнут да на овины возили. А иначе гумна нет, овина нет. Ноинче на поле всё, дак вот скоро дойдёт, может быть, при мне-то ёщё и не будет, я не доживу, а там, может, внучатся-то доживут, будёт ходить конбани да буханки выкidyывать, да и то не пойдут собирать. Обленяты. Ноин сеем на Покров, а жнем о Рожестве. Она [рожь] ведь не выдёт, а застынет. Рожь-то. Она-то надо ведь, чтобы выросла вот эдака, чтобы ворона осохутилася [могла спрятаться в ней]. А мы посеем, она только сделается красная, только вышла». «У нас церкви стоит, а только в церкви ничего нет: всё разрушили. У батюшка там и келья была, колодец да всё, а ени всё нарушили, всё, да так и живём, кое-как». «У нас ведь батышко был, а во время войны батышко умер. Там вон было гумно, дак он бегал с Евангельем да с крестом, да кто даёт милостинку, а хто и не даёт: в войну дак ведь мало было хлеба. А его и никто не стал пускать к ночи, да он в гумне и умер. Не в чём было наредить, а в чём умер, да доски, сколочён гроб из досок, да его и скоронили в яму — батышко в яме лежит. Хоть его в землю склали, дак и то ладно».

Про нынешнюю молодежь: «А всё равно не к хлебу-то [детей иметь]: девка, дак всё равно она убежит, хоть девка, хоть парень, научится матюкаться да вина пить. А парень дак иштё он со стол только величиной, а говорит: "А курь тебе", — да и всё, ничёго ты с ним и не сделаешь. А ицё там нету ничего, гумага одна, гумагу нашёл да сидит вертит да в рот кладёт меж пальцев, да говорит: "Я курю". Поэтому и Бог от людей отвернулся: «Мы, бабы, бесполковы, так и нам Господи и сказал, говорит: "Бейтесь вы хоть как. Вам никогда отдохнуть нет". Так и есть. Россказывала батышко, что, говорит, ехал мужик со смоловой, да говорит женщина — она за водой выбежала: "Подсоби, — говорит, — мне-ка, меня опружила, бочки подымы". "А поди-ка, — говорит, — мне-ка некоды". Ну, вот оне до веку, — говорит, — вам бы всё некоды". Вот нам всё и некоды. Мы всё суетимся, а толку нет». «Весь женщина-то не матюкаласи. А теперь стали-то все матюкаться, дак Мать-то Пресвятая Богородица пала с престола, боле и не вставает. Ну, что вот будет она делать с нами, махнула рукой: "Что знаете, то и делайте". Вот так и живём, что знаем, то и делаем. Может, и так, а может, и не так, а вышло, что не так. Мать Пресвятая Богородица давно пала с престола. Ей нету на престоле, ей нонь не посадить».

Многое в нашей теперешней жизни идет не так и не сулит ничего хорошего: «А ведь на небо сделана дыра. Дак такая, что ежели бы не сделана, дак космонавты-то куды летают? Да

там и картошку садят.. Да на том-то свете... Они куды летают-то? [— Космонавты на тот свет летают?] Да, что! Ну, как не летают! Как в космос запустят, так и нету дождя. Там, может быть, девять баб уже для развлеченья».

Живет Эннаида Ивановна в ожидании скорого конца света: «Гонече не знам, когда гремит [гром], когда нет. Ещё гремит, так поживем. Гремит не будет, так уж тогда жить не будем. Потом всё равно вить перелом будет этому месту. Хоть как не спасайтесь, всё равно будет, что загорит земля и небо. Будет всемирная война; хлеба наростили потом — всё батышко говорил — дак жать будет некому. Девяносто в седьмом году чёво будет? Два уж раза была Паска в этот... на Благовещение. Благовещение и Паска. [— Это плохо?] Да как не плохо! Плохо, и батышко говорит, что плохо».

Недавно она похоронила свою близкую подругу Лидию: «Что вот у нас Лидия померла, дак она сичас по мударству ходит сорок дней, а потом уж определится там, где в какое место. В ад, дак в ад, а в рай, дак в рай. В рай мы не попадём, нам хоть бы в ад-то. Да в ад, да хоть бы на самый край, да всё-таки бы убежали. Мы здесь [на земле] в гостях, а там будем век свой жить. Много вить нахоронено, да и висти никакой нет. У нас мужик говоривал, баба-та другая была взята, молодая, дак он говорит: "Как не будёшь гулеть, дак не приду [после смерти], а как гулеть будёшь, дак кажду ночь буду ходить". Да вот всё и не ходит — глубоко закопали».

Смерти Эннаида Ивановна ждет не со страхом, а с надеждой: «Жду, пока Господь Ивана-то Гробова пошлёт: гроб-от привезут. Скажет: "Поди, возьми старух, хватит им по белому свету бродить. Уж налеву сторону [наизнанку] глаза вывернулись, а всё глядят"». И перед покойниками у нее нет страха, как у других: вернувшись с похорон, нужно было смотреть в печь, «чтобы не боеться. Да ён не придет. Я двадцать штук мужиков да баб отправила на тот свет, а никто не пришёл». Наутро после похорон ходили на могилу. «Вот ходили из-за того, что носили ей завтрок. Дык понесёшь, чёго-нибудь на могилу-то кинешь, кто-нибудь-то съест. То зерни насыпешь, курукши поклюют да птички, то кусок кинешь — собака съест. Дак собака скорею поменет; подаёшь-от кусок человеку, дак он обсудит, что какой дала: то сырой, то пресной, то кислой, а собака веть та не розоберёт. Как кинут, она съела, да и всё. Она съест и никакой не понесёт-от страсти».

Разговора о магии с нею не получилось: «Благословил нам Господь чёго, дак ходить по земле, дак мы ходим, чёго надо сделать, дак сделаём, а что Господь не благословил, дак чёго... Сколько веку дал, дак уж это место надо жить»; «А, хоть какие приговоры [пронизноси, когда сажаешь овощи], всё равно, в какой год не вырастет, дак не выростет. Бог сказал, что не из чего да накормлю, а и покажу, да возьму. Показал, что хорошо всё наростило, а засуха эка хватила, дак хоть бы картошки поросло».

Но в разговоре, не заметив сама, вдруг начинала рассказывать и о том, как надо лечить: «Вот кровь бежит из носу, надо на росстани камень найти, вот, хоть три капли, а пусть канет на этот... Отворотишь этот камень на росстани, три хоть капли канет на другую сторону, которую ты отворотил, и обратно на то же место камень положишь. Всё равно, хоть ты разобьёшься, а из носу кровь всё равно не побежит». «Понимаш мышь, дак там чёго болит — ведь нонече к врачу ходим, раньше ведь врача не было — мышь понимам, да на пороге перетюкам [топором], да кровью пошоркам».

Рассказала Эннаида Ивановна, как, работая девкой на лесоповале, гадала на Святки: «В лисе дак легешь спать, а всё равно тебя девки да

заложат [запрут]. Куды-нибудь тут вот приткнут замок вот. Ведь не дома, что в одной рубахе лягешь, а легешь н в юбке, и во всём, тут куды-нибудь пристегнут [к одежде], а ключ к себе возвьёт. Поутру вскочишь, и ёни просмеются все, что, вот, ты за этого выйдешь, приходил, просял ключ-то: "Давай, отложи"».

А вот домового, хозяиня, в новокупленный дом переезжать — это все правильное, божественное, не колдовство: «В каждом доме хозяйка есть. Хозяин есть и хозяйка в доме. Я вот сюда переходила, так тоже хозяина просила: "Хозяинушка-батюшко, хозяинушка-матушка, прими меня, благословесь". [— А старого хозяина из старой избы не перевозили?] Дак вот я из той избы рядом, вот тут у меня стоит, я и привела в новую избу: попросила там, чтобы куда я, туды и он со мной пошёл. Сказала: "Хозяинушка-батюшко, я похожу на ново место, так и ты пойдём со мной". Вот входила, дак и говорила — это ведь тоже были хозяева жили [в купленном доме], два хозяина, чтобы не ругались и ничего. И не грешили. Теперь два хозяина: старый и новый. Попросила да и всё, а там хоть как ладьтесь». Но, тем не менее, всем распоряжается Господь: «Говорят, были такие, что родят, а не похожи ни на человека и ни на собаку... А Бог их знает: кого Господь даёт. Это Господи распорядится над нами, а мы ведь сами как распоредимся? Мы ведь сами над собой не хозяева. Это Господь хозяин».

Эннаида Ивановна не только рассказывает, но и живет по этим принципам: «Где её [смерть] увидишь-то? Дивя, кабы она пришла да сказала бы: до такого времы ты живи, а в такой-то день умру. Да, говорят, знал бы, куды пал, дак тут бы и соломы послал. Кабы она пришла и сказала, что ты ишё чё вот проживёшь это лето и умрешь, я бы так и жить стала: боле бы не стала и роботать. Приказала бы из города привезти — в город увезены все платья — да стала бы в каждый день перенаряжаться, да ходить, что я ишё недолго поживу, не стала бы и в репсоватом ходить». Поэтому и работает, хотя дети, приезжают в гости, ее за это ругают: косит сено, хотя не держит коровы, — жалко, что трава пропадет. Помимо воли дочери окрестила внуков, хотя дочь пугала ее милицией: «Сказала: "Чёго, за что меня сводят? А что посадят, дак я сяду, руки складу к сердцу да буду сидеть. Буду[т] кормить задаром"». И такое ироническое отношение к трудностям, к себе самой скращивает ее жизнь в огромном доме, углов которого она не видит: «Засирай, старушка, — своя избушка», — говорила Эннаида Ивановна по поводу грязи в своем доме, которую она не успевает убрать.

Кстати, переезжать в город к детям, несмотря на все их уговоры, Эннаида Ивановна не собирается. И хлеб городской ей не по нутру, и ритм жизни не тот, и говорят там по-другому: «Виши из деревни привезена была старуха к сину. Дак приехала, дак вода сменина, да всё сменило, а у старых дак сделался понос. Да вота она... Сын-от роботат большим начальником-то: "Давай, мама, я тебя свожу в больницу без очереди". И привёл. Ну, вот. А сын-от не додул, что мать-ту пихнул к врачу-ту, а сам-то там, на коридоре. Что бы ёму, так он-то бы понял. А врач-то городской, дак он не мог понять. "Бабушка, чем болеешь-то?" "Дристота да рыгота". Спрашивавт. "Ведь ты штаны о стул прирвали, а всё толку у тебя нет". Ещё раз спрашивавт. Так не мог и добиться. Врач не понял, и старуха не поняла, что как надо рассказать. Так и пришла да и говорит: "Отправайся, милой сын, меня домой,ничёго не будет: врач и тот не понимает, — штаны ведь о стул прирвали, а толку нету". Мы деревенски, дак на городско-то ещё не скоро переведём».

А. Б. МОРОЗ,
преподаватель РГГУ (Москва)

Межэтнические фольклорные связи

Русский фольклор. Вып. XXVII: Межэтнические фольклорные связи / ИРЛИ РАН. СПб., 1993.

Проблематика очередного выпуска известного издания ИРЛИ («Пушкинский Дом») — историко-генетические связи фольклора, взаимовлияния и историко-типологические параллели в его различных жанрах.

Раздел «Статьи» настоящего выпуска открывается теоретической работой Е.А. Костюхина «Сказки и типология культурных контактов». Автор убедительно показывает, что межнациональное культурное взаимодействие осуществляется по-разному, причем занимается лишь то, что соответствует определенной культурной традиции, и заимствованные сюжеты приспособливаются к этой традиции. Причем «сюжеты не распространяются однозначно и не вступают между собою в изолированные контакты — взаимодействуют традиции и репертуары».

В следующей теоретической статье «Русские исторические песни в иноэтническом контексте» С.Н. Азбелев делает попытку воссоздать картину возникновения русских исторических песен. Автор привлекает наблюдения над подобными песнями разных европейских народов, в том числе и славянских. Предтечей исторических песен, по его мнению, являются песни-хроники, которые родственны устным мемориям. Те из них, «которые находят своих передатчиков, в процессе дальнейшего бытования постепенно жанрово трансформируются, подчинаясь общим законам устной традиции». Другой способ создания исторических песен — подновление традиционного сюжета введением в песню имен и реалий, соотносящихся с конкретным событием аналогичного типа. Хотя самые старшие исторические песни принято относить к XIII в., автор статьи считает, что нет оснований предполагать, будто в древности у восточных славян отсутствовали такие жанры конкретно-исторической поэзии, как хвалебная песнь, песня-оплакивание, хулительная песнь. Древние песни впоследствии, возможно, принимали форму обрядовой поэзии (величаний, причитаний, корыльных песен), как считает С.Н. Азбелев, подкрепляя свои предположения образами песен-слав, песен-плачей и т.д., сравнительно поздними по времени фиксации.

Жанр баллады в выпуске посвящены публикации В.И. Ереминой и Т.А. Новичковой. В.И. Еремина в статье «Обычай "возвращения в родной дом" в славянских поэтических отражениях» рассматривает типологически близкие балладные сюжеты «Дочка-пташка», «Пташка-истильница», «Сестра и братья-разбойники», «Жена разбойника» и «Приход мертвого брата». Анализ вариантов этих баллад позволяет автору выявить их архаическую основу, связанную с мифологическими представлениями о смерти и обращении души в птицу. В.И. Ереминой на основе выделения мотивов «далекое замужество», «возвращение (или попытка возвращения) в родной дом» и «неизнавание герояни родными» удалось показать близость таких, казалось бы, разных баллад, как «Сестра и братья-разбойники» и «Дочка-пташка». Причем посмертное обращение дочери и матери в птиц в балладе «Лазар и Петкан» позволяет автору прояснить устойчивое превращение в птицу замужней женщины в сюжете «Дочка-пташка» и др. Автор статьи осмысливает древние мотивы в связи с оппозициями «свой — чужой», «живой — мертвый» и с отношением к невесте как к опасному существу, поэтому она «никогда больше не должна бывать» в родном доме.

В статье Т.А. Новичковой анализируются три самостоятельных сюжета: «Угрозы девушки молодому» (или «Канибальское угощение»), «Ка-

зак и шинкарка» и «Элые корин». Особый интерес представляет песня «Угрозы девушки молодому», в которой автор статьи на русских и южнославянских вариантах прослеживает мифологему «дом — человеческое тело». Проведя параллели с болгарскими и сербскими величальными колядками и «Песнями о героях» «Старшей Эдды», исследовательница показывает не только общеславянский, но и международный характер мотива «каннибального угощения». Можно лишь сожалеть, что, обращаясь к мотиву перевоплощения, Т.А. Новичкова не привлекает русские варианты песни (их довольно много хранятся в архивах), а также западнославянские (например, словацкая баллада «Isli hudci gogou», где голова — подставка, волосы — струны, руки — смычок и т.д.). В анализе второго сюжета, «Казак и шинкарка», весьма небезосновательной представляется мысль о трансформации в балладе мотива свадебной поэзии «девушка под горящей сосновой».

Большой интерес представляет статья Н.И. Толстого «Пчелыны песни в сербской и македонской народной традиции». В ней публикуется подборка песен, исполнявшихся при поимке выделившегося роя, а также карта географического распространения этих песен и заклинаний пчел (преимущественно в восточной и северо-восточной части Сербии и Македонии, Черногории, Южной Герцеговине, центральной Боснии, юго-западной Сербии и на хорватской территории).

В статье Ф.М. Селиванова «Былины Воронежской губернии» проводится текстологический анализ региональных версий эпических песен «Илья и Сокольник» и «Былина о богатыре Мишуте Даниловиче». Сопоставление воронежского варианта былины «Илья и Сокольник» с записями этого сюжета, сделанными на Русском Севере, в Сибири, на Алтае, в Поволжье и др. (всего 86 текстов, включая воронежский), позволяет автору сделать вывод о том, что этот вариант — «конкретная реализация одной из общерусских версий былины о поединке отца с сыном», и относить воронежский вариант к стадиально позднейшим переработкам «было бы прежде временно». Воронежская былина о Мишуте Даниловиче сопоставляется в статье с северо-русской версией и с текстом, записанным в Северо-Восточной Сибири. Ф.М. Селиванов доказывает, что «по особенностям внешнего конфликта и его разрешения, по своеобразию внутреннего развития сюжета воронежский "Мишута Данилович" — самостоятельная былина, известная в одном варианте», которая «формировалась в пределах какой-то неизвестной науке местной традиции».

С.И. Дмитриева в статье «Русско-финно-угорские связи (на материале северорусского фольклора)» говорит о взаимосвязях русского фольклора с финно-угорским, которые обнаруживаются в мифологических представлениях, обрядах и обычаях на территории Мезени и ее притока Вашки. Оригинальной, хотя и не вполне обоснованной, представляется гипотеза о тюркском влиянии на традиционную культуру этого региона, отражение которого исследовательница видит в «саламате» — тюркском названии ритуального блюда в деревнях Пинежского и Лешуконского р-нов Архангельской обл. Связь с алтайскими тюрками С.И. Дмитриева объясняет тем историческим фактом, что северо-восточные соседи европейских русских — иены — по своему происхождению связаны с Алтайским нагорьем.

В статье «Скоморохи и календарно-обрядовый фольклор» З.И. Власова ставит целью показать влияние скоморохов на процессы формирования и бытования календарно-обрядовой поэзии восточных славян. Исследовательница поддерживает сформировавшуюся в конце XIX в. и существующую до сих пор гипотезу о скоморохах как «веселых людях», которые выполняли специ-

фические обрядовые функции в языческую эпоху и оказались под запретом после принятия христианства. Опираясь на данные археологов, историков, этнографов, а также древнерусские письменные источники, автор прослеживает отголоски скоморошества в разных циклах календарного фольклора, обосновывая причастность скоморохов к календарным обрядам.

Раздел «Статьи» завершается исследованиями музыковедов. В.В. Коргузолов в статье «Напевы обонежской эпической традиции» утверждает, что обонежская эпическая традиция «с ее преимущественно рапсодическими формами сказительства представляет собою наиболее архаический очаг русского эпоса, сохранившийся на "автохтонной" территории новгородских словен». При этом автор статьи заявляет, что концепция «сказительских "школ" под углом зрения сюжетно-текстологических поисков "изводов" той или иной былины оказывается ущербной и далеко не достаточной». Вероятно, в этом вопросе необходим разумный компромисс фольклористов: при оценке степени архаичности того или иного былинного очага музыковедам необходимо учитывать результаты филологического анализа вариантов, а при определении сказительской школы следует принимать во внимание как результаты сюжетно-текстологических наблюдений, так и характер налевов.

В другой музыковедческой работе — «Вопросы структурной типологии Олонецких нарративных налевов ("Вепсская мелострофа" и "рунический ритм")», также посвященной былинному материалу, — А.Ю. Кастрев полемизирует с Е.Е. Васильевой, считающей, что на русские былины повлияла карельская мелодическая система.

В разделе «Сообщения» публикуется первый в науке «Сравнительный указатель восточнославянских весенних закличек», компактно, стройно и логично составленный Т.А. Агапкиной.

В разделе «Полемика» опубликованы статья А.Ю. Федорова «К построению генетической текстологии фольклора» и отклик полемизирующего с ним С.Н. Азбелева. А.Ю. Федоров пытается построить собственное теоретическое здание «генетической текстологии», при этом устоявшееся в фольклористике понятие «архетип» автор подменяет «инвариантом» (идеальным коллективным образом), отказывается от общепринятого в фольклористике двухпланового понимания сюжета, называя его «элементом внутренней формы, а никак не содержания», предлагает свое толкование варианта — «всякий функционально обусловленный акт произнесения текста» (при таком понимании попавшие в руки фольклориста записи заговоров или духовных стихов вариантами уже не являются) — и т.д. К сожалению, то же полемики А.Ю. Федорова с известными учеными оставляет желать лучшего: он бездоказательно, на наш взгляд, упрекает К.В. Чистова в том, что тот «стирает грань между условностью и реальной действительностью», С.Н. Азбелеву приписывает «недостаточное понимание текстологии фольклора». Есть в статье А.Ю. Федорова свежие мысли и оригинальные суждения (например, высказывание о том, что «в любом случае форма потенциально полисемантична», или попытка классифицировать фольклорные общие места как орнаментальные, атрибутивные и сущностные формулы), но они тонут в словесных нагромождениях абстрактного теоретизирования. В ответной статье С.Н. Азбелев разъясняет ряд положений в его трудах, неверно понятых А.Ю. Федоровым, а также обращается к случаям пластика в фольклористике, демонстрируя образы «умышленного» или «неумышленного» заимствования.

В разделе «Публикации» представлены три ценных материала. Работа Ю.И. Марченко и Л.И. Петровой «Балладные сюжеты в песенной

культуре русско-белорусско-украинского пограничья» является результатом гармоничного филолого-музыковедческого содружества. Баллады, записанные в пограничье могилевско-гомельско-брянско-черниговского региона, ближе, по наблюдению составителей, к белорусским, наиболее же тесно связываются с полесскими. Однако в ряде случаев особенно близкими публикуемым вариантам оказываются тексты, бытавшие на территории бывшей Смоленской губернии. Свообразие и достоинство публикации состоит в том, что балладные сюжеты представлены в разных жанровых образований (баллады, лирические и обрядовые песни).

В коллекции заговоров из пограничных районов России и Белоруссии, подготовленной Е.Н. Разумовской, заговорно-заклинательные акты представлены комплексно: не только словесные тексты, но и описания действий и нотные расшифровки напевов.

Завершается раздел публикацией материала из архива А.Н. Веселовского «Былины о Волхе Всеславьевиче и поэмы об Орните», подготовленного С.Н. Азбелевым.

В разделе «Обзоры и рецензии» представлена работа «Русские былины в английских переводах». Ее автору, Т.Г. Ивановой, удалось совместить хронологический обзор переводов былин на английский язык и тщательное текстологическое сопоставление образцов английского перевода и русского оригинала былин. Завершается раздел рецензиями А.Ф. Некрыловой о «Русской народной драме» Н.И. Савушкиной, а также А.Д. Гроцкой о новом издании Львова и Прача.

Раздел «Персоналии» посвящен памяти С.Г. Лазутина, здесь же приводится хронологический список трудов В.В. Коргузалова.

Последний раздел, «Хроника», отражает современную экспедиционную деятельность Пушкинского Дома, Сыктывкарского университета и Винницкого пединститута.

А.В. КУЛАГИНА,
канд. филол. наук, доцент;
МГУ им. М.В. Ломоносова

Трилогия о древнерусской книжности

Симонов Р.А. Древнерусская книжность (в свете новейших источников календарно-арифметического характера). М.: Издательство МГАП «Мир книги», 1993.

Симонов Р.А., Турилов А.А., Чернецов А.В. Древнерусская книжность (естественнонаучные и сокровенные знания в России XVI в., связанные с Иваном Рыковым). М.: Изд-во МГАП, 1994.

Древнерусская книжность (Творчество и деятельность Стефана Пермского, естественнонаучные и сокровенные знания на Руси). М.: Издательство МГАП, 1995.

Издательством Московской государственной академии печати выпущены одна за другой три книги, теснейшим образом примыкающие друг к другу по содержанию, к тому же написаны они одним коллективом авторов. Книги посвящены проблемам древнерусской образованности и некоторым ее крупнейшим представителям: Кирику, диакону и доместику Антониева монастыря под Новгородом, единственному известному нам по имени древнерусскому математику домонгольского периода; св. Стефану Пермскому (XIV в.), который проповедовал христианство зырянам (коми) и составил специальную азбуку для их языка; Ивану Рыкову, псковскому книжнику второй половины XVI в., личности совсем неиз-

вестной до 1982 г., когда А.А. Турилов и А.В. Чернецов ввели это имя в научный оборот.

Первая книга посвящена «Учению им же ведати человеку числа всех лет» Кирика Новгородца. «Учение» Кирика примыкает к тем отчасти рациональным, отчасти мифологизированным знаниям, которые в подзаголовках второй и третьей книг обозначены как «естественнонаучные и сокровенные». Оно явилось существенным вкладом в технику счета на абаке и в вычисления празднования Пасхи — две из числа тех немногочисленных в средние века областей знания, которые более или менее соответствуют современному понятию науки как деятельности систематизирующей и доказательной. Р.А. Симонов вносит ясность в использование абака на Руси, что долгое время подвергалось сомнению (с. 75—131), и показывает (с помощью сопоставления свидетельств иностранцев, обозначения чисел в различных говорах, данных «Русской правды» и точечных счетных элементов на славянских прялках и античных вазах), что Кирик даже с помощью несовершенных абаков своего времени решал задачи, ставшие доступными рядовым вычислителям лишь через 400 лет. Благодаря анализу, проведенному Р.А. Симоновым, можно считать вполне установленным, что именно составление правильной пасхалии было главной целью кириковского «Учения». В книге реконструированы также конкретные приемы взаимоналожения «луначного» и «солнечного» кругов, с помощью которых древнерусский математик вычислял даты Пасхи.

Во второй книге подробно анализируется описанный и опубликованный А.А. Туриловым и А.В. Чернецовыми в 1985 г. трактат «Рафли», крупнейший из дошедших до нас гадательных текстов. Рукопись «Рафлей», восходящая к 1579 г. и переписанная около 1700 г., найдена в РГБ, куда она поступила в составе коллекции В.А. Десницкого. Собственно озаглавлена она как «Предисловие святым, творение грешного раба Иоанна Рыкова»; тождество же ее текста с запрещенным Стоглавом «Рафлями» авторы книги установили по некоторым упоминаниям в ней и другим косвенным свидетельствам. Было установлено также, что текст рукописи в основе, возможно, не древнерусский, а переводной. Например, «по их языку рафль, а по-нашему, по-словенски святыя» (с. 42) — но по какому «их языку», неизвестно. Авторы книги предполагают, что часть «Рафлей» составляет некий перевод с арабского или персидского. Вместе с тем многое в рукописи исконное: ссылки на вселенские соборы и прочие христианские реалии, внезапно появляющиеся стихи из русского богослужения, рекомендации употреблять ци и квас, да и само упоминание о «грешном рабе Иване Рыкове» как об авторе.

В названии рукописи слово «святы» употреблено в смысле «календарь», и книга действительно начинается с календарно-астрономических вычислений, хотя и уступающих по уровню тем, которые производил Кирик. За четыреста лет уровень этих вычислений на Руси в условиях монгольского ига и усобиц упал до того, что для предвычисления дат Пасхи приходилось выписывать специалистов из-за границы.

Впервые в отечественной литературе авторы второй книги предприняли попытку реконструкции древнерусского быта на основе пособия по гаданию. С этой целью они провели подробный анализ поучений, бытовых ситуаций, нравов, которые представлены в перечне возможных ответов на вопросы гадающего. Авторам удалось определить ценности русского общества XVI в.: эстетические, моральные, когнитивные, религиозные, личностные.

Можно не сомневаться, что этот новый материал (а в отношении истории морали можно даже сказать — новый вид источников, ибо гадательные книги в этом смысле почти никогда не привлекались) будет полезен для изучения «анатомии» и «физиологии» древнерусского общества. Авторы книги сами уже немало сделали для такого осмысления. Вот их комментарий по поводу предсказания «Будет славен и богат поп и страшен в людех»: «Оказывается, главное, что привлекает в священническом сане — богатство, социальный престиж. Элитет «страшен» кажется несколько неожиданным для смиренного и благостного служителя христианской церкви. Однако это — типично феодальный, аристократический идеал. Впрочем, корни желания винуть страш куда более древние, они могут быть обнаружены еще у животных предков человека. Известен старинный колдовской заговор «Аще хощеши быть страшени». Вероятно, многие не всегда ясно себе в этом признаются, хотели этого. Да и в самой книге «Рафли» эта тема всплывает и в других местах, но уже без связи со священническим саном: ...Достигнет... имения великого и будет страшен всюду многим и достигнет отечества великого, и бояться станут его люди, а недругов под собою всех погубят». Предсказание книги «Рафли» о «страшном» попе — драгоценный психологический штрих, наивная обмольвка, за которой стоит глубинный пласт сознания» (с. 73).

Этот и другие комментарии авторов дают возможность, по моему мнению, охарактеризовать ценностную ситуацию 2-й пол. XVI в. следующим образом: вступление в полосу господства бюрократически-законнического (нерелигиозного) мышления и отход от традиционных родовых ценностей, их оттеснение на задний план, но отнюдь не ликвидация, потому что новые, во многом им враждебные «государственные» начала все же обретают жизненность, только будучи укоренены в родовых. Ощущение этой укорененности заметно во многих предсказаниях «Рафлей»: «Сын будет подле князей ходить»; или: «Отрок будет счастлив, а житие его подле великих людей». К периоду создания «Рафлей» относится попытка Ивана Грозного разделить традиционно-вотчинное и государственное начало пространственно (этот трактовку земли и опричнину предложил В.О. Ключевский); Рыков, хотя одно время, возможно, и бывший в свите Грозного, смотрит на власть с «земской» стороны, как видно из его аллегории «царя-земли»: «эол же бяше царь той, отнюдь лих и немилостив, но все горд и напрасно гневен и никако ж кого помилова когда» (с. 107). Всюду же, где Рыков видит в мире теплое, близкое ему, он рассматривает начало семьи и домашнего воспитания. Обратное впрочем неверно: родственники, по гаданиям «Рафлей», могут оказаться врагами и преступниками. Этот лишил штрих к картине отхода от веры в родовые связи и в целом вся картина разлада между ценностями различных уровней накладывает на многие страницы «Рафлей» трагический колорит.

Третья книга трилогии показывает, что не лишены этого колорита и обстоятельства деятельности Стефана Пермского, хотя разлад в ту пору еще не достиг такой напряженности: Стефан жил в период национального подъема, ознаменованного Куликовской битвой и распространением (в частности, благодаря самому же Стефану) русской культуры в отдаленные земли. Автор жития Стефана, Епифаний, отражая нравы своего времени, крайне поражен, что Стефан был поставлен в епископы, не дав «ни дара, ни посула, ни мэды»; а равно и тем, что, конфискуя меха из зырянских кумириен, Стефан не брал их себе и не продавал,

а сжигал и требовал того же от своих учеников.

А.В. Чернецов многими примерами иллюстрирует «необычайно ясный и рациональный ум Стефана» (с. 64). Стефан исключил из пермской азбуки лишние и ненужные буквы, которые должны были бы оказаться в ней, если следовать церковнославянскому образцу без отклонений; нашел и применил в своем переводе коренные зырянские эквиваленты даже для тех слов, которые в славянском тексте оставались греческими («ангел», «апостол»); удачно использовал в качестве новых букв элементы уже имевшейся у зырян и, следовательно, хорошо знакомой им знаковой системы — метки для границ лесных угодий.

В восприятии и памяти своих учеников и многих других современников Стефан остался исключительно яркой и духовно мощной личностью, сравнимой разве лишь с такими деятелями, как Сергей Радонежский и Андрей Рублев. Авторы справедливо отмечают обостренность ценности сознания, присущую ему; в частности, применительно к праву. Стефан отчетливо понимает важность этой сферы общественного бытия и четко разграничивает право светское и церковное. Это видно из его увещевания в адрес зырянского шамана: «Канонским епинтнинем подлежиши и градского закона казнем повинен да будеш» (с. 71). Здесь надо учесть, что к концу XIV в. на Руси столкновение двух культур, в данном случае русской и зырянской, уже трактовалось нередко как столкновение двух «законов», в отличие от более ранних этапов, когда речь могла идти разве что о столкновении «закона» с «беззаконием». Напомним, что на сохранившемся древнем посохе со сценами из жизни Стефана есть надпись о том, что язычники «принесоша ему закон свой и возопиша к нему» (с. 85). Стефан умер своей смертью, хотя впоследствии местные язычники убивали его учеников: видимо, его «закон» не был особенно жестким, хотя некоторые заповеди зырянам не нравились (как, например, не есть белок). Введенная же им система доносов (не найдут ли где идолы) никого не возмутила, потому что «в обществе XIV в. и у новокрещеных коми, и на Руси никто не сомневался, что слежка за близкими на благо дела веры — <...> похвальное деяние» (с. 97).

В третьей книге присутствует и календарная тема. Стефан — единственный из русских святых, упомянутый (в связи с особой важностью, придаваемой им весеннему отрезку календаря) в рыбоковских «Рафлях». Важна и устойчивая традиция, связывающая имя Стефана с изобретением пермской разновидности подвижного деревянного календаря. Это шестигранная палочка, сужающаяся к концам; зарубки на ее гранях соответствуют числу дней в двух месяцах. Для своего времени и места это было весьма удобное приспособление. Как справедливо отмечает Р.А. Симонов, необходим «цивилизованный подход», который позволяет видеть ценность исторических явлений в их «значимости для региональной или национальной культуры... На основе цивилизованного подхода древнерусская календарно-вычислительная практика предстает обладающей высокой степенью оптимальности» (с. 40). Это относится к календарю Стефана, в какой-то мере и к гадательной технике Рыкова (А.А. Турилов и А.В. Чернецов справедливо указывают на гадательные обычая, тесно приуроченные к календарю, как на один из факторов устойчивости средневекового общества), а особенно — к «Учению им же ведати человеку числа всех лет» Кирика Новгородца.

Б.А. СТАРОСТИН,
докт. филос. наук; РГГУ (Москва)

«The Singer of Tales» Альберта Лорда на русском языке

Лорд А.Б. Сказитель / Пер с англ. и коммент. Ю.А. Клейнера и Г.А. Левинтона; послесл. Б.Н. Путилова. М., 1994. (Сер. «Исследования по фольклору и мифологии Востока»).

Нашей фольклористике нет надобности представлять формульную теорию американских исследователей Миллмана Парри и Альберта Лорда. Начиная с середины шестидесятых годов, вскоре после выхода в свет книги «The Singer of Tales»¹, основные ее положения широко обсуждаются отечественной наукой. Эпическое произведение создается в момент его исполнения, — этот тезис, сформулированный Парри и Лордом, звучит во многих современных исследованиях. Без понятия «формула» не обходится ни одна работа, в которой идет речь о том, как складывается сказительный текст. В России у лордовской теории есть и свои сторонники (Б.Н. Путилов), и оппоненты (В.М. Гацак)². В связи с этим мы хотим сразу же говориться, что в нашей рецензии речь будет идти не о книге Альберта Лорда «The Singer of Tales», а о русском издании этого исследовательского труда, имеющего мировую славу и огромное число последователей³.

Начнем мы с последнего раздела русской книги — с Указателя имен и названий произведений. Самое begлое знакомство с Указателем показывает, что Лорду были знакомы исследования многих российских ученых (П.Г. Богатырева, В.М. Жирмунского, В.Я. Проппа и др.). Однако дело не в этом, пусть даже и лестном для нашей науки, обстоятельстве. «Обратное» чтение (от Указателя имен к Примечаниям Лорда, в которых он ссылается на русские труды, и от Примечаний к основному тексту его исследования) бесспорно убеждает читателя, что отечественная фольклористика самостоятельно, параллельно Лорду, нащупала все узловые моменты того понимания устной природы эпоса, которые нашли отражение в формульной теории. Так, например, один из важных для Лорда тезисов четвертой главы («Тема») заключается в том, что одну и ту же тему (понятие «тема» у Лорда близко к тому, что А.Ф. Гильфердинг называл «типическими местами») при повторном исполнении данного произведения или использовании данной темы в разных произведениях певцы никогда не повторяют дословно («Ничто в опыте певца <...> не заставляет думать, что для выражения той или иной темы возможен лишь один-единственный набор слов. Те певцы, которых <...> приходилось слышать, никогда не воспроизводили тему дословно» — с. 84). Для подкрепления вывода, к которому Лорд и Парри пришли в результате своих наблюдений над южнославянским материалом, исследователь ссылается на статью Р.М. Волкова «К проблеме варианта в изучении былин», где тот, анализируя зачин былин со сценой пира (типичная «тема» по Лорду), спорит с А.Ф. Гильфердингом: «Нельзя согласиться <...> с его утверждением, что типичные места сказитель знает наизусть и поет их совершенно одинаково, сколько бы раз он ни повторял былину» (с. 304).

В пятой главе, сосредоточенной на эпическом тексте как целом («Песни и песни»), для Лорда оказывается важной идея, что вариант есть выражение того, что устная традиция «живя и действенна» (с. 136), то есть традиция реализуется в вариантах. В связи с этим Лорда привлекает одна мысль А.М. Астаховой: «Вариант становится интересным и значительным не только как

одно из эпевьев, необходимых для понимания основ сюжета, но и как проявление живой творческой энергии народных масс» (с. 307). Таким образом, очевидно, что сам Лорд отчетливо понимал, что его выводы типологически близки к российской научной мысли.

Перевод монографии Лорда на русский язык выполнен Ю.А. Клейнером и Г.А. Левинтоном. Филология знает, сколь важно качество перевода научных трудов. Адекватность передачи на другом языке мысли оригинала — это отнюдь не простая задача. Недавний доклад французской исследовательницы Лиз Грюэль-Апер на Проповской конференции весной 1995 г. (Петербург) наглядно показал, что разногласия К. Леви-Стросса с В.Я. Проппом во многом вызваны различным пониманием слова «функция» в проповском научном языке и во французском переводе. Предисловие «От переводчиков», открывающее рецензируемую книгу, свидетельствует, что Ю.А. Клейнер и Г.А. Левинтон ясно осознают обозначенную проблему. К примеру, они аргументированно доказывают, что словосочетание «essential idea» в определении формулы надо переводить не привычным «существенная, основная идея», и даже не «основная мысль», а «основной смысл».

Принципиально важное место в рецензируемом издании занимают три статьи, раскрывающие значение теории Лорда для филологии. «Послесловие» Б.Н. Путилова посвящено истории южнославянских экспедиций Парри и Лорда (1934/1935, 1937, 1950 и 1951) и сосредоточено на фольклористическом аспекте их теории. В дополнение к обширной литературе, которая называется Б.Н. Путиловым, мы хотели бы указать на работы американских ученых, которые связаны непосредственно с русским материалом. Прежде всего это исследования Патриции Арант. Ученница Лорда, она еще в 1963 г., то есть через три года после выхода в свет «The Singer of Tales», написала диссертацию, в которой формульный метод ее учителя был приложен к былинам. В 1990 г., после целой серии статей⁴, посвященных русскому фольклору, этот труд наконец был опубликован⁵. Весь пафос работы П. Арант направлен не просто на исследование былин как таковых, а на то, чтобы проверить, как метод Лорда работает на материале выдающегося олонецкого сказителя Т.Г. Рябинина. В результате проведенного анализа автором делается вывод, что, обратясь в свое время Лорд не к югославскому, а к русскому эпосу, его заключения были бы почти теми же. По подсчетам фольклористки 95 процентов всего текста былин Т.Г. Рябинина базируется на формулах и подобных формуле конструкциях, которые, как правило, составляют половину стихотворной строки (князь Владимир, Владимир князь, Илья Муромец, добрый молодец, таковы слова и др.). Отличие русской эпической формулы от южнославянской заключается лишь в том, что в последней метрические условия существования определяются силлабической системой (одинаковое количество слогов в строке), а в первой — акцентуальной (три сильных ударения внутри одного стиха). Внутри былинной строки формула свободно занимает как инциальную, так и финальную позиции. Темы в русском эпосе имеют тенденцию к стабильности, но тем не менее дословное совпадение тем даже в былинках одного и того же певца — очень редкий случай: и на уровне выбора формул, и на уровне создания тем из формул исполнитель достаточно свободен.

Формульная теория по отношению к русскому материалу играет видную роль и в работе Роберта Манна по «Слову о полку Игореве»⁶. Истоки

этого памятника древнерусской письменности, согласно концепции исследователя, лежат в устной традиции («Слово» — продукт искусства княжеских певцов). Устная же природа «Слова» ученым доказывается большим удельным весом в его тексте формул, а также явственным параллелизмом данных формул с формулами из разных жанров русского фольклора (былины, притчания, лирические песни, свадебная поэзия). Укажем, иаконец, что одна из статей самого Лорда также непосредственно связана с русским материалом¹.

Специалисты по русскому фольклору, как правило, сосредоточиваются на первой части лордовского исследования, озаглавленной автором «Теория». Вторая часть, где доказывается, что в «Илиаде» и «Одиссее» Гомера находит отражение поэтическая техника фольклорного певца-импровизатора, остается на периферии их внимания. Тем ценнее оказывается сопровождающая рецензируемое издание статья А.И. Зайцева «Книга А.Б. Лорда "Сказитель" и гомеровский эпос»; она вводит читателя в проблематику классической филологии. В третьей статье (Ю.А. Клейнер. «А.Б. Лорд и древнегерманская устная традиция») говорится о том, что формульная теория дала для исследования средневековых письменных эпосов Европы (древнеанглийский «Беовульф», древнескандинавская «Старшая Эdda», древневерхнеменская «Песня о Хильдебранте» и др.). Таким образом, выясняется еще один аспект лордовской теории.

Книга «Сказитель», без сомнения, найдет своего читателя и в среде фольклористов, и филологов-классиков, и специалистов по средневековой литературе. Ее издание на русском языке, мы не сомневаемся, станет катализатором исследовательской мысли во всех названных дисциплинах.

Примечания

¹ Lord A.B. *The Singer of Tales*. Cambridge, Mass., 1960.

² Гадак В.М. Основы устной эпической поэтики славян (Антитеза «формульной» теории) / / История, культура, этнография и фольклор славянских народов: IX Международный съезд славистов. Киев, сентябрь 1983 г. Доклады советской делегации. М., 1983. С. 184—196.

³ См. два библиографических указателя: *Haynes E.R. A Bibliography of Studies Relating to Parry's and Lord's Oral Theory*. Cambridge, Mass., 1973 (*Publications of the Millman Parry Collection. Documentation and Planning Series*; № 1); *Foley J.M. Oral Formulaic Theory and Research: An Introduction and Annotated Bibliography*. New York, 1985.

⁴ Указания на статьи П. Арант см. в нашем обзоре «Американская фольклористика о русском фольклоре» (*Russian Studies: Ежеквартальник русской филологии и культуры*. СПб., 1995. № 2. С. 251—252).

⁵ Arant P. Compositional Techniques of the Russian Oral Epic, the Bylina. New York; London, 1990.

⁶ Mann R. Lances Sing: A Study of the Igor Tale. Columbus, 1990.

⁷ Lord A. «Beowulf» and the Russian Byliny / / Essays for Alain Renoir. New York, 1992. P. 304—323. К сожалению, это исследование нам осталось недоступным.

Т.Г. ИВАНОВА, доктор филол. наук; ИРЛИ РАН (Санкт-Петербург)

Подготовка издания книги и ее выход связаны с организацией «Российской этнографической конференции памяти А.Б. Лорда. В связи с памятным книжно-просветительским конгрессом Т.Г. Иванова обратилась к Б.Н. Путиному, редактору книги и представителям постоянного оргкомитета конференции, с искренней просьбой:

Тираж книги невелик. Существует опасность, что она разойдется, не дойдя до тех, кому она прежде всего необходима. Как этого избежать?

Коллектив составителей, конечно же, рассчитывал на то, что эта книга станет настольной для наших эпосоведов — наряду с классическими работами А.Ф. Гильферdingа, А.М. Астаховой, В.М. Жирмунского и других отечественных и зарубежных фольклористов. В первую очередь для тех, кто занимается изучением сказительства, исследованием законов организации эпических текстов, проблемами формульности, эпического стиля, стиха. Мы очень надеемся, что наши коллеги попытаются применить идеи и методы Парри-Лорда к своему эпическому материалу, проверить их справедливость, внести свои поправки, а главное — выйти за привычные рамки понимания сказительства и природы эпического текста.

Мы предусмотрели трудности, связанные с приобретением книги, особенно вдали от столиц, и выкупили часть тиража специально для того, чтобы обеспечить научные учреждения в России и в странах СНГ. Сейчас мы начали рассылку экземпляров книги.

Как явилась идея регулярного проведения Лордовских конференций?

Начало было скромным. Мы, несколько петербургских фольклористов, почитателей А. Лорда, узнав о его кончине, решили почтить его память специальным заседанием. Это было, кажется, первое у нас за много лет научное мероприятие, открыто посвященное жизни и деятельности зарубежного ученого-гуманиста. С докладами выступили проф. А.И. Зайцев («А.Б. Лорд и гомеровский вопрос»), Ю.А. Клейнер («Устная теория в применении к германскому эпосу»), Г.А. Левинтон («К вопросу о реконструкции праславянской формулы»), И.И. Чекалов («Меч в «Беовульфе»»). Мой доклад назывался «Теория Парри-Лорда в движении». Как видите, все доклады были связаны с идеями Парри-Лорда. Отчет о конференции появился в «Этнографическом обозрении» (№ 1 за 1993 г.).

Вот тогда-то и явилась мысль пригласить на следующую конференцию американских коллег — учеников и последователей А. Лорда. С американской стороны последовал быстрый и живой отклик. Особенную активность проявила Джон Майлз Фоули, руководитель Центра по изучению устной традиции (ун-т штата Миссури), самый близкий и верный ученик А. Лорда, редактор журнала «Oral Tradition» и автор нескольких фундаментальных исследований по теории эпоса. Уже в ноябре на берега Невы, как мы шутили, высадился впервые в нашей научной жизни крупный десант американских фольклористов: сам Дж. Фоули, Дж. Бейли, проф. ун-та Висконсен, Ронел Александр, проф. ун-та Беркли, Патриция Арант, проф. ун-та в Бостоне, аспирант Дэвис Кейс.

В чем Вы видите главное значение этой встречи?

Это была поистине историческая встреча. Впервые без каких-то оглядок, без идеологических шор мы могли обменяться мнениями по коренным вопросам эпосоведения, составляющим главный предмет занятий школы Парри-Лорда и так называемой Русской школы фольклористики. Нам удалось выявить то общее, что связывает эти школы, и сказать о разных подходах и разных позициях по некоторым пунктам. В этом смысле важными оказались доклады, открывавшие конференцию: Дж. Фоули — «Теория устного творчества в приложении к сравнительному исследованию поэтических традиций» — и мой — «Русская школа фольклористики и теория Парри-Лорда». В высшей степени удачной оказалась идея организаторов наряду с научными сообщениями включить в программу конференции выступления сказителей. Нам удалось пригласить мастеров эпоса из Казахстана и Якутии (якутов и эвенов), а кроме того, фонограммахив Пушкинского Дома провел демонстрацию записей былии. Наши американские гости впервые увидели и услышали живых носителей архаических эпических традиций, и, конечно, на них это произвело сильное впечатление.

Что же было дальше?

Наши контакты упрочились на следующий год, когда Ю.А. Клейнер и я ездили в разное время в США, где, в частности, выступали с докладами и лекциями по вопросам эпоса в нескольких американских университетах. А затем — третья по счету конференция памяти А. Лорда в Якутске. Наряду с американскими учеными Ронел Александр и Балзер М. Марджори, в ней участвовали Кимико Сайто из Японии и Т. Граф из Голландии. Широко была представлена якутская фольклористика — докладами о поэтической стороне и музике олонихо, о творчестве олонихосотов, о фольклоре эвенков, юкагиров. Живая эпическая традиция была представлена олонихосутами разных поколений, казахскими сказителями, образцами шаманского фольклора. Заседания проходили при переполненных залах: общественность Якутска проявила исключительный интерес к конференции. Мы могли убедиться, что наш замысел Лордовских конференций представляет не только сугубо научный интерес.

Значит, Лордовские конференции становятся традицией?

Да, и 1995 год это подтвердил. Очередную конференцию мы предполагали провести в Казахстане, но не получилось. Тогда мы быстро переключились на Петербург и, несмотря на сжатые сроки, нам удалось в ноябре собрать конференцию с участием ученых из США, Канады, Голландии, Норвегии. Здесь я хочу отметить исключительно активную деятельность проф. Ронел Александр, энтузиазм и энергия которой помогали нам преодолеть все трудности.

О последней конференции хочу добавить, что она порадовала нас не только разнообразием докладов, появлением новых зарубежных и отечественных участников, но и устойчивым и живым интересом к ней со стороны петербургской научной молодежи. Это вселяет надежды и уверенность в будущем нашего дела.

Каковы же ближайшие планы?

Я надеюсь, что, когда этот номер журнала дойдет до читателя, мы уже сможем отчитаться о пятой конференции — в Казахстане или на Украине. Американские наши друзья и единомышленники готовят в ближайшем будущем встречу в США, скорее всего — на берегах Миссури.

А как обстоит дело с публикацией материалов конференции?

Не так, как нам хотелось и как ожидалось год-два назад. В портфеле оргкомитета накопилось большое число докладов, готовых к печати и по-русски, и по-английски. Мы ищем спонсоров. Пока же ближайшая перспектива издания связана с предложением американской стороны — посвятить эпосоведам России и стран СНГ специальный номер журнала «Oral Tradition». Кроме того, возможны публикации в отдельных журналах и сборниках.

Сани и упряжь в Литве

Janina Motkūnienė. Valstiečių roges, pakinktais ir jų gamyba [Крестьянские сани, упряжь и их производство]. Vilnius: Mokslo ir encyklopedijų leidykla, 1994.

В предисловии автор представляет свою монографию следующим образом: «исследуются терминология крестьянских зимних транспортных средств передвижения и упряжи, развитие их конструкции, способы и типы оковывания; определяются ареалы распространения реалий и терминов; отмечаются различия между регионами и аналоги в культуре соседних стран; рассматривается организация производства саней и упряжь в Литве во второй половине XIX — первой половине XX века». Во вступлении указывается место исследуемых объектов в литовской этнической культуре, приводится обзор предшествующих исследований, источников, музеиных экспонатов, рисунков в старых изданиях.

В первом разделе книги подробно объясняются конструкции литовских саней с указанием народных наименований различных их типов, частей и деталей. Автору удалось картографировать многие из терминов. В литовских санях использовались два типа полозьев: натурального изгиба и искусственно гнутые. По форме полозьев и способу их соединения сани подразделялись на два типа: с низкой головкой полозьев и двумя соединительными поперечинами; с более выгнутой головкой полозьев и 3-4 поперечинами. Рассматривая особенности данных типов и их варианты, распространение их в Литве и у соседних народов, автор использует материалы, собранные Русским географическим обществом и хранящиеся в библиотеке Вильнюсского ун-та.

Второй раздел посвящен упряжи и способам запряжки. В Литве, как и во многих других странах, использовались хомут и шлея. Автор рассматривает (с указанием ареалов распространения на литовской территории) разнообразные способы запряжки, подразделяя их на рабочие и выходные, а внутри данных групп еще выделяет одиничный и парный способы.

В конце раздела о праздничной упряже приведен интересный материал о бичах, колокольчиках, бубенцах, табличках с записями о владельцах. Эти дополнительные элементы упряжи логичнее было бы выделить в отдельный (пусть и небольшой) раздел, так как они представляют не столько техническую, сколько культурную традицию.

В третьем разделе, посвященном производству транспортных средств и упряжи, приводятся сведения о колесниках и шорниках, о процессах изготовления повозок и саней. Для работников музеев, занимающихся определением назначения экспонатов, будет очень полезен обзор инструментов и орудий, предназначенных для производства транспортных средств и упряжи.

В последнем разделе приводятся сведения о материалах и сырье, использовавшихся в Литве при производстве зимних транспортных средств во второй половине XIX — первой половине XX в.

Работа содержит реюме на немецком и русском языках, богато иллюстрирована (94 фотографии), снабжена 80 рисунками (в них число входит 29 карт).

В целом монография представляет собой основательное исследование одного из наиболее архаичных фрагментов литовской материальной культуры и будет полезна не только этнографам, работникам музеев, но и лингвистам. В заключение хочется сделать одно замечание. Автор пишет: «развитие колесного и шорного ремесел тесно связано с соседями — латышами, поляками, белорусами и русскими». Однако в самой работе факт влияния белорусских ремесленников на производство повозок и упряжи в Литве не иллюстрирован никакими свидетельствами или реалиями.

Б. МИЛЮС,
доктор гуманитарных наук; Институт истории
Литвы (Вильнюс)

Фольклористика в региональных центрах (Кировская область)

Среди областей, развернувших активную деятельность по собиранию, изучению и популяризации местного фольклора, Кировская область занимает особое место. В данном обзоре мы упоминаем далеко не все издания по фольклору, вышедшие в Кирове и других городах области: некоторые остались недоступными для редакции журнала, а из остальных выбраны наиболее редкие и интересные.

Проселки: Лит.-краевед. альманах. Котельнич.

В альманахе большое внимание уделяется местному народному творчеству, публикуются материалы фольклорных экспедиций студентов филологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова.

№ 5 (сентябрь—октябрь 1991 г.) статья А.А. Ивановой «Фольклор Котельничского района в прошлом и настоящем» знакомит с историей изучения местного фольклора. А.С. Сатыренко рассказывает о гаданиях и приводит тексты семидесяти семи подблюдных песен. Этнограф В. Семибратьев в статье «Добродушный и простодушный народ» рассматривает черты быта вятчан.

№ 8 (апрель—июнь 1992 г.) помещены обширные материалы, посвященные календарным обрядам и приметам, бытующим в крае: статьи А.А. Ивановой «Народный календарь Котельничского района» и Г. Котельникова «Семик в Котельниче».

№ 10 (октябрь 1992 г.) знакомит со сказочной традицией района. Приведенные записи сказок, благодаря своей художественности, представляют интерес не только для фольклористов, но и для любителей народной словесности. Тексты предваряются статьей и снабжены справочным аппаратом, выполненным В.Е. Добровольской.

№ 12 (апрель 1993 г.) предлагает описание свадебного обряда — статья Т.Гуржий «Свадьба в Котельничском уезде».

В № 15 А. Иванова рассказывает о судьбах лирической песни («Песенные традиции Котельничского района в прошлом и настоящем»).

№ 18 (март 1995 г.) интересен специалистам и любителям народной словесности публикацией духовных и религиозных стихов, которую осуществила А.В. Коробова.

В. Попомарев. Народные игры, забавы, ристания на Вятке. Киров, 1991.

Автор-журналист дает описание подвижных игр и развлечений, бытавших в Вятском крае. Он рассказывает также о состязаниях и единоборствах, проводившихся здесь.

Вятский фольклор. Традиции и новации в детском фольклоре: Тез. науч.-практ. конференции, Киров, 1993 г. Киров, 1993.

Конференция была организована департаментом культуры и искусства администрации Кировской обл. и Кировским ОДНТ. Сборник содержит тезисы докладов «Собирание и изучение детского фольклора Вятского края в прошлом и настоящем» (А.А. Иванова), «Детская сказочная исполнительская традиция в Кировской области» (В.Е. Добровольская), «Народная культура и русская школа» (М.Ю. Новицкая), «Детские потешки и обряд встречи птиц» (В.А. Коршунов), «Загадка-метафора в детской речи» (Н.Г. Бронникова), «"Образ мира" в детских стихах жестокого содержания» (В.А. Бахтина) и др. Второй раздел посвящен публикациям новых материалов по детскому фольклору из архива МГУ и частных коллекций.

История и культура Волго-Вятского края: Тез. межрегион. науч. конференции, Киров, 18—20 октября 1994 г. Киров, 1994.

Конференция была организована областным департаментом культуры и искусства, педагогическим институтом и научной библиотекой. Раздел, посвященный этнографии и фольклору, содержит ряд интересных материалов, в частности: «Традиции вятской народной культуры в современных условиях» (М.А. Саламатова), «К итогам работы в Вятском крае кафедры русского устного народного творчества филологического факультета Московского университета» (А.А. Иванова), «Сравнительный анализ предметных реалий волшебных сказок Кировской области в прошлом и настоящем» (В.Е. Добровольская), «Эротический мотив в пермской и вятской сказке» (В.А. Поздеев) и др. На конференции также были затронуты проблемы, связанные с изучением русских духовных стихов, заговоров, свадебного и похоронного обрядов, несказочной прозы и поэтики фольклора.

Вятский фольклор. Заговорное искусство. Котельнич, 1994.

Это первая книга из серии сборников местного вятского фольклора, собранного в основном студентами филологического факультета Московского университета в последние годы. Издание серии осуществляют Вятский региональный центр русской культуры и Котельничский районный отдел культуры.

Во вступительной статье А.А. Иванова знакомит читателей с историей собирания и изучения заговоров в Вятском крае, с их структурой, образностью, клишированными формами и т.д., характерными местными чертами. Все тексты публикуются впервые и тщательно документированы. Некоторые из них отличаются высоким художественным уровнем, большой степенью сохранности архаических мотивов и сюжетов.

Вятский фольклор. Народный календарь / Под ред. А.А. Ивановой. Котельнич, 1995.

Вторая книга из той же серии. В ней приводится описание местных календарных обрядов. Сопровождающие их песни расположены по временам года, от зимы к осени. Отрадно, что этот сборник, как и предыдущий, демонстрирует требовательность составителей к художественным и научным достоинствам текстов.

В.Г. СМОЛИЦКИЙ, канд. филол. наук; ГРЦРФ (Москва)

Свод гончарства Московской области

Калмыкова Л.Э. Народное гончарство Московской области XIX — начала XX века. Каталог / Сергиево-Посадский государственный историко-художественный музей-заповедник. М., 1995.

Публикация Л.Э. Калмыковой «Народное гончарство Московской области XIX — начала XX века» появилась как итог многолетней экспедиционной работы, осуществляемой Сергиево-Посадским музеем-заповедником. Благодаря этой деятельности музей владеет богатым собранием русских гончарных изделий из разных областей. Часть этой коллекции была представлена Л.Э. Калмыковой в Каталоге выставки из собрания Загорского (Сергиево-Посадского) музея под названием «Русское гончарное искусство XIX — начала XX века» (М., 1976).

Новый каталог включает вступительную статью со списком литературы, перечень собранных в поездках гончарных изделий (свыше 300), подробно аннотированных, распределенных в соответствии с районами их производства и бытования. Несомненную ценность представляет собой раздел «Приложение», содержащий подробные сведения о гончарных мастерских, рынках сбыта посуды, особенностях сырья, технических и художественных приемах его обработки, а также списки мастеров. Каталог богато иллюстрирован.

В вступительной статье подчеркивается органическая связь ремесленных навыков с местными обычаями, нуждами, эстетическими представлениями населения. О преемственности в народном производстве керамики свидетельствуют классические формы посуды, дошедшие до XIX—XX вв. со времен Древней Руси, сохранившиеся в некоторых промыслах ручные гончарные круги и, как редкое явление, метки курганного типа, именные клейма мастеров, оттиснутые на сосудах.

В описании находок, в характеристике больших и малых центров Л.Э. Калмыкова выделяет многообразие способов украшения сосудов, их пластических форм, окраски и орнаментики. Каталог демонстрирует, что при всей традиционности, а иногда и архаичности форм гончарных изделий, среди них попадаются и такие, которые говорят о живом отклике гончаров конца XIX — начала XX в. на новые требования и новые бытовые явления.

Издание не только позволяет проследить развитие народных промыслов в одном из самых «гончарных» районов Подмосковья, но и рассмотреть степень влияния Москвы на каждый промысел. Например, коллекция однозначно показывает, что Гжельский промысел, несомненно, развивался под влиянием Москвы с древнейших времен. Однако несмотря на то, что Гжель, как ни один другой керамический центр, привлекала внимание исследователей и ей посвящена обширная литература, до сих пор игнорировалась ее традиционные гончарные промыслы, на основе которых сложились производства майолики, фаянса, фарфора. Экспедиции Л.Э. Калмыковой закрывают эти «белое пятно», дополняют характеристику всего центра, позволяют всесторонне изучить его особенности.

Лингвистов, без сомнения, заинтересуют собранные Л.Э. Калмыковой сведения, касающиеся почти забытой терминологии, очень емко и выразительно «живописующей» процесс изготовления керамики, выявляющей ее функции в народном быту, в праздниках и обрядах.

Таким образом, автор в своей содержательной работе превышает требования, предъявляемые обычай к музейным каталогам, и предоставляет специалистам интереснейшие материалы для дальнейшей исследовательской деятельности.

Е.Н. ХОХЛОВА, кандидат искусствоведения, член Союза художников РФ (Москва)

Новая литература по фольклору и этнографии

Исследования и материалы

Анти-мир русской культуры. Язык. Фольклор. Литература / Сост. Н. Богомолов. — М.: Ладомир, 1996. — 409 с.

Из содерж.: Успенский Б. Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии. — С. 9—107; Он же. «Заветные сказки» А.Н. Афанасьева. — С. 143—164; Белоусов А. «Вовоочка» (О сюр. анекдоте). — С. 165—188; Левинтон Г. Достоевский «низкие» жанры фольклора. — С. 267—296.

Альтонякова Д. Фразеологические единицы русского языка, связанные с обычаями и обрядами: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / РГУ. — Ростов-на-Дону, 1995. — 15 с.

Богданов К.А. Деньги в фольклоре. — СПб.: Белл, 1995. — 128 с.

Воспоминания о М.К. Азадовском / Сост., предисл., примеч. И.Э. Ярневского. — Иркутск: Изд-во Иркут. ун-та, 1996. — 208 с.

Горбунов Б.В., Григорьев С.В. Удаль — молодецкая, сила — богатырская: Традиционные народные игры и состязания / Междунар. О-во друзей игры. — М., 1995. — 40 с.

Григорьев С.В., Назаренко В.Б. Игры и праздники Валдая. — М., 1995. — 68 с.

Денисова И.М. Вопросы изучения культа священного дерева у русских: Материалы, семантика обрядов и образов народной культуры, гипотезы / Ин-т этнологии и антропологии РАН. — М., 1995. — 204 с.

Дианова Т.Б. Военно-бытовые песни донских казаков. — М., 1996. — 134 с.

Добролюбская В.Е. Предметные реалии русской волшебной сказки: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / МГУ. — М., 1995. — 14 с.

Журавель О.Д. Сюжет о договоре человека с дьяволом в древнерусской литературе. — Новосибирск: Сиб. Хронограф, 1996. — 234 с.

Забылкин М. Русский народ: Обычаи, обряды, предания, суеверия. — М.: Русская книга, 1996. — 496 с.

Зуева Т.В. Восточнославянская волшебная сказка в аспекте исторического развития: Автореф. д-ра филол. наук / МГПГУ. — М., 1995. — 32 с.

Калмыкова А.Э. Народное искусство Тверской земли. — Тверь, 1995. — 384 с.

Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и авт. коммент. О.А. Черепановой. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 1996. — 212 с.

Новгород и Новгородская земля. История и археология: Мат. науч. конф. Новгород, 24—26 янв. 1995. — Новгород, 1995. — 304 с.

Из содерж.: Петров Н.И. К проблеме интерпретации сопок Северо-Западной Руси: летописные и фольклорные источники. — С. 91—98; Панченко А.А. «Провалившаяся церковь»: Археология и фольклор. — С. 263—272.

Оренбургское казачье войско. Культура. Быт. обычаи: Сб. науч. тр. / ЧГУ. — Челябинск, 1996. — 138 с.

Из содерж.: Новикова О.Н. Традиционная одежда оренбургского казачества в конце XIX — начале XX века. — С. 72—81; Черепанова О.Ю. Этимные праздники оренбургских казаков. — С. 96—105; Кузнецов В.М. Свадебные обряды оренбургских казаков (середина XIX — начало XX века). — С. 106—117.

Русская народная песня. Неизвестные страницы музыкальной истории: Сб. науч. трудов / РИИИ. — СПб., 1995. — 172 с.

Из содерж.: Лобанов М.А. Ранний опыт научно-фольклористической записи русских народных песен. — С. 7—16; Варнова Н.Е. Русские простонародные песни / Публ. М.А. Лобанова. — С. 17—25; Грановский Б.Б. Песни и напевы И. Фомина в собрании В.Ф. Одоевского: Текстолог. исследования. — С. 26—34; Напевы с голосов крестьян сельца Козлова Тверской губ. / Расшифровка, публ. и примеч. Б.Б. Грановского. — С. 35—65; Песни И. Фомина в аналитических и эквиритмических редакциях Е.В. Гиппиуса. — С. 69—87; Лапин В.А. О напевах пермских свадебных песен, записанных Григорием Лучниковым. — С. 87—95; Песни свадебные, писанные Григорием Лучниковым в янв. 1869 г. / Публ. В.А. Лапина и Г.А. Левинтона. — С. 96—145.

Пронин В.Я. Русские аграрные праздники / Вступ. ст. С.Б. Адоньевой. — СПб.: Азбука, Терра, 1995. — 174 с.

Семейные обряды Владимирской деревни. Ч. I / Сост., предисл., ввод. ст. к разделам, подгот. текстов В.В. Дмитриева. — Владимир: ОЦНТ, 1995. — 118 с.

Смирнов Д.Н. Нижегородская старина. — Н. Новгород: Нижегор. ярмарка, 1995. — 604 с.

Современная баллада и жестокий романс / Сост. С. Адоньева, Н. Герасимова. — СПб., 1996. — 414 с.

Соколов Б.М. Большой стих о Егории храбром: Исследования и материалы / Подгот. текста, вступ. ст., коммент. В.А. Бахтиной. — М.: Наследие, 1995. — 174 с.

Сумцов Н.Ф. Символика славянских обрядов: Избр. тр. / Сост., подгот. текста и коммент. А.К. Байбурина. — М.: Изд. фирмы «Вост. лит.» РАН, 1996. — 296 с.

Торопа М.Д. Русская народная медицина и психотерапия / Предисл. К.В. Чистова. — СПб.: Литера, 1996. — 496 с.

Фольклор Читинской области (Песни, собранные В.Н. Волковым). — Чита, 1996. — 86 с.

Фольклорная лексиконография / КГПУ. — Курск, 1996. — Вып. 5. — 48 с. — Памяти Ю.И. Юдина.

Из содерж.: Хорленко А.Т. Далече — наречие, прилагательное или существительное? — С. 3—5; Никитина С.Е. Фольклорный текст в словарном описании. — С. 5—6; Константинова С.К. Семантическая структура глагольных олицетворений (на материале пословиц). — С. 14—15; Головина Р.В. Антропонимы в рус. нар. лир. песне. — С. 15—18; Моргунова Н.И. Лексика нар. песни с точки зрения частотности. — С. 20—22; Гаврилов Т.И. Персоналии похоронного ритуала (на материале Курского региона). — С. 22—24.

Чагин Г.Н. Этнокультурная история Среднего Урала в конце XVI — первой половине XIX века. — Пермь: Изд-во ПГУ, 1995. — 364 с.

Шуров В.М. Песни Усердской стороны / БГЦНТ. — М.: Композитор, 1995. — 360 с.: нот.

Эланаде М. Аспекты мифа / Пер. с фр. В. Большакова; ст., коммент. Е. Строганова. — М.: Инвест-ППП, 1995. — 240 с.

Я любила и люблю...: Любовные и эротические частушки / Сост. и предисл. А.В. Кулагиной. — Новосибирск: Сиб. кн., 1996. — 208 с.

Указатели

Дианова Т.Б. Военно-бытовые песни донских казаков: (Темат. указ.). — М., 1996. — 64 с.

Русский фольклор: Библиогр. указ. 1800—1855 / Сост. Т.Г. Иванова; Под ред. А.А. Горелова. — СПб.: Изд-во «Дмитрий Буландин», 1996. — 262 с.

Материал подготовила Н.Р. ТИМОНИНА

Симпозиум по истории колдовства и преследования ведьм

В последнее время в Германии еще более усилился традиционный интерес к европейской мифологии. Об этом свидетельствует и международный симпозиум «История колдовства и преследование ведьм в регионально-историческом и европейском спектре», проходивший 24—26 ноября 1995 г. в городе Пенцлин (земля Мекленбург-Предпомория). Организованный по случаю тесячелетия Мекленбургья, симпозиум привлек в город, некогда снискавший известность процессами над ведьмами, специалистов-мифологов из Германии, Австрии, Чехии, России. Курировался он директором краеведческого музея города Пенцлин д-ром А. Рудольф и известным специалистом по «ведьмологии» проф. Д. Харменингом.

Работа симпозиума велась в рамках двух секций — региональной и общей. В докладах первой секции освещались в основном проблемы колдовства и преследования ведьм на территории Северо-Восточной Германии, доклады второй — предлагали более широкую географическую и концептуальную трактовку этой проблематики.

Симпозиум открылся пленарным докладом проф. В. Шильда (Билефельд) «Колдовство как феномен новейшего времени». По мнению докладчика, преследования колдовства являются отнюдь не средневековым феноменом, но продолжаются и в новейшее время. Однако со временем средневековая колдовство (как самоутверждение, как научное понятие, как юридическая данность) претерпело существенные изменения. Так, вера в магическую силу колдовских обрядов уступает место идеи договора с дьяволом: человек заключает такой договор, поскольку он сам в своей натуре несет дьявольское зло.

Идея договора с дьяволом была развита в докладе проф. Д. Харменинга (Вюрцбург) «Образы ведьм. Попытка систематизации к иконографии западноевропейской ведьмы». Иконография ведьм в Западной Европе, по мнению докладчика, позволяет интерпретировать их как «злых демонов». С этой точки зрения внешний облик ведьмы представляет собою обобщенный образ языческих (включая и влияние дохристианской античности) и христианских суеверий. Р. Рогге (Гамбург) в докладе «Ведьмы в Гамбурге» также показала постепенную трансформацию колдовства, наносящего порчу, в сделку с дьяволом. Эту трансформацию отражают юридические документы о преследовании ведьм в XVI и XVII вв.

Опыт представления целостной системы взаимоотношений магии, религии и науки на конкретном региональном (мекленбургском) материале предложил в своем докладе д-р Х. Шмид (Росток). При всей относительности таких взаимоотношений они, как показывает современная жизнь, в какой-то мере функционируют как комплексная система и накладывают свой отпечаток на формирование социальной иерархии.

Оригинальную (во всяком случае для консервативно настроенных специалистов

по демонологии) трактовку проблемы преследования ведьм предложила Х. Герлах (Фрайбург) в докладе «Женщины-«ведьмы». Заметки о культурной и социальной истории женщин-колдуний». По мнению докладчицы, нет ведьмы в том виде, в котором она представлена инквизиторами, а есть — если исходить из реального исторического фона — женщины, наделенные исключительными знаниями и способностями. К традиционным занятиям ведьм относятся врачевание травами и заговорами, приготовление ядов, прорицания и т. п. Корни преследований ведьм поэтому следует искать в социально зависимом положении женщины в средневековом обществе.

Д-р Х. Хабигер-Тучай (Вена) представила слушателям основательный анализ средневековой «массовой» литературы магического характера: каталоги суеверий, проповеди, декалогическая литература, колдовские книги и т. п. Особо докладчица интересовали сведения о магических операциях с восковыми куклами и заклинания демонов. Кукла в такого рода операциях имеет не только симпатический, но и знаковый характер, позволяя тем самым уточнить средневековую иконографию демонологических персонажей. В докладе Н. Мессал «О профанической магии в Мекленбурге» конкретные факты магических операций (связанных с колодцами) интерпретировались в глобальном мифологическом ключе.

В докладе «хозяйки» симпозиума, д-ра А. Рудольф (Лодзь—Пенцлин), анализировалась новелла Элизабет фон Мальтзанс «Изабе» (1897), где описана история мученической смерти еретички-гуситки Изабы в подземелье замка г. Пенцлин. Эта история интерпретировалась докладчицей в самых различных аспектах — политическом, юридическом, психологическом и эстетическом. Идея смиренния, заключенная в сюжете об Изабе, выражает, по мысли А. Рудольф, триумф истинной веры над позитивизмом.

Предметом анализа в докладе д-ра Ф. Пробста (Гюстров) также стал материал конкретного литературного источника — произведений писателя и художника Эрнста Барлаха (1870—1938). В творчестве этого писателя народные и литературные представления о ведьме получили синтетические формы, создав некоторого рода «индивидуальную мифологию», которая уходит корнями в мифологические архетипы.

В докладе проф. В. Мокиенко (С.-Петербург) и д-ра У. Шольц (Грайфсвальд) сделана попытка очертить иконографию русской (resp. славянской) ведьмы. Докладчики воспользовались возможностью представить слушателям результаты специальных исследований в этом направлении, проводимых членами московской этнолингвистической группы проф. Н.И. Толстого (особенно — Л.Н. Виноградовой и С.М. Толстой) и получивших отражение в недавно вышедших словарях «Славянские древности» и «Славянская мифология». Опыт систематизации славянских демонологических персонажей, как было отмечено в дискуссии, может быть весьма полезен специа-

листам по германской и романской мифологии.

Тема преследования ведьм в средневековой Европе на конференции была, пожалуй, доминирующей. Многие докладчики остановились на конкретных случаях «охоты на ведьм» в разных регионах Европы. Широкую панораму преследования ведьм в Мекленбурге и Померании представила слушателям проф. С. Лоренц (Тюбинген). На основе исследования юридических актов («пыточных речей») докладчица показала различие подходов к этой проблеме у евангелической, католической и лютеранской юрисдикции, а также другие факторы, делающие определение статуса ведьмы чрезвычайно сложным и расплывчатым. Проф. И. Рёслер (Росток) поделилась результатами своих культурологических и лингвистических (resp. палеографических) штудий протоколов судебных процессов над ведьмами в Мекленбургье XVI—XVII вв. Протоколы позволяют воссоздать суеверные представления о том, кто и как мог стать ведьмой. Социальные, экономические и юридические импликации колдовства при судебных обвинениях в убийстве в Северо-Восточном Мекленбургье XVII в. стали темой доклада д-ра Т. Рудерта (Потсдам). Преследование ведьм в том же регионе были посвящены и доклады д-ра А. Любинского (Потсдам) и Э. Мюнха (Росток).

Проф. О. Цветтер (Брюно) сделал попытку вскрыть историко-экономические причины процессов над ведьмами в Силезии периода после Тридцатилетней войны. В средневековой Чехии эти процессы не получили такого распространения, как в Германии, и сосредотачивались лишь в двух относительно небольших регионах — Силезии и Северной Моравии. Однако именно благодаря такой территориальной сконцентрированности эти процессы, как в капле воды, отразили основные мотивы: религиозную нетерпимость и стремление завладеть имуществом обвиняемых в ведовстве.

Конкретный случай преследования ведьм в городе Пенцлине изящно и по-литоцисному документировано изложила Г. Ридель (Аугсбург). Докладчица представила интерпретацию «Acta inquisitorialia» (1700—1711) мещанки города Пенцлина Бенигны Шултцен, которую обвинили в колдовстве. Мотивы обвинения были различны, но, как и во многих других случаях «охоты на ведьм», обвиняемая принадлежала к «группе риска»: была женой богатого мещанина, бездетной и в возрасте 40—50 лет.

Участники симпозиума получили возможность не только прослушать доклады о ведьмах и о их преследовании, но и побывать в подземной камере пыток замка Пенцлин, где смогли ознакомиться с орудиями пыток, хранимыми сотрудниками городского музея.

В. МОКИЕНКО, У. ШОЛЬЦ



Парижский коллоквиум, посвященный изучению русской народной культуры

Французский Центр славистических исследований, действующий при ун-те Париж-Сорбонна, и факультет славяноведения этого ун-та выступили инициаторами проведения коллоквиума по теме «Традиционная культура в России», который состоялся в Париже 20—25 января 1996 года. Для участия в нем были приглашены специалисты в области фольклора, этнографии и этнолингвистики из Санкт-Петербурга и Москвы. Заседания проходили в Актовом зале Парижского ун-та и в Ин-те славистических исследований.

Проведение встречи русских и французских славистов оказалось возможным благодаря организационной и финансовой поддержке Центра славистических исследований, возглавляемого проф. Франсисом Контом, его активной помощницы Доминик Дюрон, Ассоциации французских русистов.

Первое заседание открыл Ф. Конт, который представил собравшимся российских ученых и познакомил с их новейшими трудами и публикациями, посвященными изучению русской и славянской народной культуры.

В отсутствие академика Н.И. Толстого, который не смог принять участие в работе коллоквиума, был заслушан его доклад «Народные представления славян о происхождении нечистой силы». Изложенный в нем этнолингвистический материал позволил проанализировать наиболее типичные способы номинации персонажей нечистой силы, связанной с местами обитания духов.

Два следующих доклада были посвящены важнейшему концепту традиционной культуры — понятию «доля», «судьба». Один из них принадлежал московскому этнолингвисту А.Ф. Журавлеву («Замечания о категориях "сила", "века", "доли", "меры" в связи с их языковым выражением у восточных славян»). Докладчик проанализировал широкий круг этнографических и языковых данных, касающихся архаических представлений о судьбе и счастье как частях выделенного индивидуума всеобщего блага («доли») или его недостатка («не-доли»). Близко связанный с этой же проблематикой доклад петербургского этнографа А.К. Байбурина касался русского обряда «перераспределения доли», т.е. таких ритуальных ситуаций, при которых возникала необходимость перераспределения совокупной доли счастья, принадлежащей каждой из половозрастных и социальных групп.

Процесс разрушения традиций праздничной культуры был проанализирован в докла-

де А.Ф. Некрыловой «Фольклорный праздник в России: История, современное состояние, перспективы». Причины того, что современное городское население испытывает своего рода голод на общенациональные, объединяющие всех праздники, автор видит в разрыве межличностных связей и утрате традиционного фольклорного типа общения. Большой интерес у слушателей вызвал доклад А.Л. Топоркова «Русское пьянство и его ритуальные истоки», содержащий множество ценных и мало известных исторических свидетельств о традиции бытовых и ритуальных форм питья алкогольных напитков у русских.

Группа докладов была посвящена проблемам реконструкции отдельных фрагментов славянских мифологических верований. Так, оживленное обсуждение и интерес вызвал доклад «Представления о запахах в народной культуре славян» Г.И. Кабаковой, которая затронула одну из наименее изученных в этнографии тем. Со своей новой концепцией о возможности построения универсальной модели для описания системы народных представлений о животных, понимаемых как аналог мифологических персонажей, выступил научный сотрудник Ин-та славяноведения и балканстики РАН А.В. Гура, прочитавший доклад «Животные в системе мифологических представлений славян». Его коллега по институту Л.Н. Виноградова в докладе «Славянские поверья о духе-любовнике» попытала раскрыть на славянском материале мифологические источники популярного мотива о любовных связях человека с демоническим существом (умершим мужем, вампиром, чертом, летающим змеем и др.). За отсутствующую С.М. Толстую был прочитан доклад «"Честная" и "нечестная" невеста в символическом языке свадебного обряда». В нем рассматриваются полесские ритуалы общественной проверки девственности невесты в первую брачную ночь (вышивание рубахи, битие горшков и др.) и стоящие за ними символы, а также вредоносность и опасность «нечестной» невесты для всей сельской общины и необходимость ее обезвреживания.

Выступления русских ученых были дополнены докладами французских коллег. С интересным теоретическим докладом о современном переосмыслинии понятия «народная традиция» выступил известный французский этнограф проф. Ж. Кюизенье. Различным направлениям современных исследований в области этнографии и фольклористики в России посвятила свое сообщение Л. Грюэль-Алер.

В заключение состоялась торжественная церемония вручения Почетной медали Сорбонны, предназначеннной академику Н.И. Толстому, которую президент ун-та Париж-Сорбонна, ректор Ж.-П. Пуссу просил московскую делегацию передать адресату.

Вызвавший большой интерес парижских славистов коллоквиум, заседания которого проходили при полных аудиториях в атмосфере оживленных дискуссий и творческого научного общения, — это лишь одно из мероприятий в программе русско-французских научных контактов, предусмотренных Центром славистических исследований и французской Ассоциацией русистов. Активным энтузиастом и главным действующим лицом этой программы выступает хорошо известный в Европе и в России ученый-славист проф. Ф. Конт. По его инициативе в период учебного 1993—1994 г. в ун-те Париж-Сорбонна были прочитаны курсы лекций по славянской народной культуре учеными, приглашенными из Москвы и Петербурга. Для того, чтобы ознакомить более широкий круг французских читателей с работами русских коллег, ряд лекций, докладов, статей были отобраны для публикации на французском языке в журнале «La Revue Russe» (1995, № 8). В номере, специально посвященном славянской народной культуре, опубликованы работы А. Байбурина «Символика русской избы», Т. Бернштам «Русская народная культура как феномен и как реальность», В. Ереминой «Свадьба и смерть — сестры», Н.И. Толстого «Семантика границы в народной культуре», С.М. Толстой «Мифология и аксиология времени», Л.Н. Виноградовой «Русалка в обычаях и поверьях славян», А.Л. Топоркова «Застольный этикет у восточных славян», Т.А. Агапкиной «Голос и звук: этнографические заметки», Г.И. Кабаковой «Грудь и материнское молоко в славянских поверьях». Кроме того, в настоящее время редколлегия известного научного журнала «Ethnologie Française» готовит очередной том, который планируется полностью посвятить российской этнологической науке. На страницах этого издания выступят этнографы, этнолингвисты, фольклористы из нашей страны, представляющие разные научные школы и направления. Можно ожидать, что результатом подобных международных контактов окажется интеграция российской гуманистической науки в европейское научное сообщество, что, несомненно, будет способствовать взаимному обогащению общей исследовательской базы.

Л.Н. ВИНОГРАДОВА

Германо-российская конференция по проблемам изучения народной культуры

11—14 апреля 1996 г. на факультете языка и литературы Технического университета Дрездена прошла германо-российская конференция «Народ как проблема культуры», организованная этим факультетом и Центром межкультурных исследований Технического университета Дрездена совместно с Институтом высших гуманитарных исследований РГГУ (Москва).

Конференцию открыли проректор Технического университета, проф. В. Шмитц, заместитель директора ИВГИ РГГУ, д.ф.н. С.Ю. Неклюдов и декан факультета языка и литературы проф. Л. Удольф. Обмен

приветствиями показал искреннюю заинтересованность сторон в проведении научного мероприятия, в рамках которого русские и немецкие ученые могли бы обмениваться своими идеями и изысканиями в области народной культуры.

В докладе «В поисках народа. Осмысление народной культуры образованной публикой Германии в XIX столетии» В. Шмитц рассмотрел формирование понятия «народ» в немецкой культуре прошлого века, обратив внимание на то, что в XIX в. в науке под «народом» понимали нечто вроде коллективного творца мифов, а не часть общества. На

примере сюжета повести Клеменса Брэнтano «О храбром Касперле и прекрасной Аннерль» докладчик наглядно показал, как народ становился субъектом истории с помощью грамотных людей. При обсуждении доклада Б.М. Соколов отметил, что подобный процесс развития понятия «народ» происходил и в России.

В докладе С.Ю. Неклюдова «Устные фольклорные традиции и культура современного города» речь шла о понятиях массовой культуры и фольклора в современном русском городе. По мнению ученого, городская массовая культура и городской фольк-

лор принципиально отличаются от традиционного фольклора преобладанием вербальных форм над невербальными, идеологической полигонентричностью, интернациональностью и возможностью производства идентичных копий своей продукции. Каждой половозрастной и социальной группе присущ определенный жанровый репертуар, набор мотивов и сюжетов, однако между этими социальными ячейками существует взаимопроницаемость. В отличие от фольклора традиционного городской фольклор не является самодостаточной системой, например идеологическую функцию теперь по большей части выполняют средства mass media. При обсуждении доклада Л. Ульдорф рассказал, что в Германии опубликовано собрание сплетен, псевдонаучных текстов, имитирующих достоверность и отражающих ментальный облик современного горожанина; Г.Ч. Гусейнов (Бремен) заметил, что русская городская культура в известном смысле не вполне урбанистична — в силу относительной неразвитости инфраструктуры русских городов.

Доклад Г.И. Зверевой (Москва) «Сtereотипы и символы народного мышления в русской историографии (1990-е гг.)» был посвящен анализу речевых клише и штампов, отражающих стереотипы коллективного сознания. Язык современных исторических описаний, по мнению докладчика, унаследовал речевые клише,ственные советской исторической науке, правда, несколько измененные. Этот доклад вызвал оживленную реакцию немецких коллег, поскольку и в Восточной Германии проблема смены культурных стереотипов в последнее время также весьма актуальна.

«Категория "свое—чужое" как художественное средство русского народного искусства XVIII—XIX вв.» стала объектом исследования Б.М. Соколова (Москва). Применив термин В. Шкловского «остранение» для анализа явлений «третьей» культуры (т.е. культуры городского простонародья) докладчик пришел к заключению, что эта культура воспринимает новую или «чужую» информацию через призму «сенсационного». Механизм освоения и заимствования рассматривался на материале русской вывески, объявлений, рекламы, лубка, раешных представлений.

А.Л. Топорков (Москва) в докладе «Соотношение заговора и считалки в русской народной традиции», проанализировав мотивы, сюжеты, приемы считалок и заговоров, пришел к выводу о сходстве их внутренней структуры и семантики. Особенно близки заговорам так называемые «заумные» считалки. Отмечено также, что детские считалки иногда строятся на пародировании заговорных сюжетов и формул.

В докладе «Обрядовое ряженье и персонажи демонологии» А.Б. Мороз рассмотрел верования в «шуликунов», отметив, что так могут называться и персонажи быличек, и молодежь, бесчинствующая на святки в деревне, и девушки-участницы гаданий. Докладчик, используя материалы экспедиций последних лет, показал динамику изменения семантики слова «шуликуны» в севернорусской деревне.

Второй день конференции начался с доклада И.С. Веселовой (Москва) «Мафия-Покров-платок в русской женской субкультуре», в котором были представлены традиционные значения женского головно-

го убора в крестьянской и городской культуре. Исследовательница считает, что на сложившийся комплекс представлений, связанных с женским головным убором, в частности, повлияло особое почитание Покрова Богородицы в православной церкви. Особое внимание было обращено на отражение изменений социально-возрастного статуса женщины в модификациях головного убора, что сохранило следы и в некоторых современных городских реалиях: свадебной фатае невесты, траурной черной повязке и т.д. В ходе обсуждения Г. Шуберт (Йена) сообщила интересные сведения о женских головных уборах турецких женщин, А.Б. Мороз указал на распространенный в славянской обычай повязывать платки на кладбищенские кресты.

Оживление ученой публики вызвали «Наблюдения над особенностями речевого поведения в новых русских анклавах Германии» Г.Ч. Гусейнова. По наблюдениям докладчика, «забывание родного языка в большинстве случаев оформляется сильнейшим стремлением переселенцев к вытеснению своего прежнего социально-исторического опыта». При этом взрослые члены социума обучаются у младших, быстрее интегрирующихся в новую языковую среду.

М. Реутин (Москва) в докладе «Южнонемецкие игры об Антихристе» показал, как исходный текст, принадлежащий клерикальной или куртуазной традиции, обретает в недрах народно-смеховой культуры свою комическую версию.

Как одну из важных проблем в изучении народной культуры участники конференции отметили проблему исследования народного костюма. Доклад Г. Шуберт (Йена) «"Народный костюм" — "национальный костюм": соотношение этих понятий в Юго-Восточной Европе» был посвящен влиянию реалий освободительной борьбы на становление национального костюма венгров, болгар, сербов. Выступавшая выделила три тенденции в этом становлении: 1) воспроизведение турецких элементов как знак стремления к равноправию, протест против диктатуры; 2) мода на европейскую одежду как знак обращения к Европе; 3) смешение восточного и европейского стилей. Автор показала, что в основе современного национального костюма придуманых народов лежит костюм гайдука — т.е., собственно говоря, турецкий костюм. По мнению докладчика, для гайдука его костюм, воспроизводивший костюм врага, был знаком его силы, своего рода трофеем, символом победы над турками.

Л. Ульдорф в докладе «Костюм как средство национальной идентификации (на примере лужицких сербов)» продемонстрировал иную ситуацию: именно отвержение иноэтнических элементов в одежде позволяет сербам-лужицанам сохранять свою национальную самобытность. Докладчик отметил важную роль в этом процессе религии: католицизм для лужицких сербов также является средством национальной идентификации в протестантском окружении.

Признание важности изучения моделей и стереотипов речевого и шире — коммуникативного — поведения при исследовании народной культуры прозвучало в докладе О.Б. Христофоровой (Москва) «Социокультурные аспекты риторических приемов в традиционных обществах». Исследовательница подробно рассмотрела особенности

построения аргументации в архаических культурах и высказала предположение, согласно которому эти особенности обусловлены тем, что на первый план в аргументации выходит ее pragmatische, а не логический аспект. Прагматическая основа аргументации обуславливает как основные формы риторики в немецкой традиции, так и высокую степень клишированности риторических приемов.

О.Б. Вайнштейн (Москва) в докладе «Love Stories в массовой культуре» рассмотрела историю возникновения жанра «розового романа» в его современном виде, строгие издательские каноны, которым должны соответствовать все тексты жанра, его читательскую аудиторию и функции в обществе.

Третий день конференции открыл доклад В. Маркс (Дрезден) «Объект желания. "Тело народа" как языковой конструкт элиты в итальянском Ренессансе». В докладе были противопоставлены «высокая», платоническая, трактовка телесности в текстах, написанных литературным языком, и «низкая», фривольная, отраженная в диалектных формах. Материалом послужили народные сценки с пародийным изображением суда над насилиником и его жертвой.

Доклад К. Штиосель (Дрезден) «Поэт народный и поэт естественный. Концепция XVIII в.» рассмотрела свойственный этой эпохе сюжет о естественном, необучаемом своему искусству поэте как проявлении естественного гения на примере биографии пастушки-поэтессы Анны Лунзы Карша.

Интересный взгляд на народную культуру содержался в докладе М. Вёрнера (Дрезден) «Народная культура на Всемирных выставках XIX в.: развлечение и поучение». На богатом иллюстративном и документальном материале докладчик проследил, как представляли свои народы различные государства на Всемирных ярмарках на протяжении конца XIX — начала XX в. Как отметил при обсуждении доклада А.Л. Топорков, в России для создания подобных экспозиций предпринимались этнографические экспедиции, материалы которых составили впоследствии основу собраний этнографических музеев.

Доклад А. Мартина (Дрезден) «"Народ" и "народная культура" в сохранившихся материалах филолога и этнографа Адольфа Шпамера (1883—1953)» был посвящен научной деятельности одного из основоположников современного немецкого народоведения. Сторонник междисциплинарного подхода в изучении народной культуры, Шпамер, как отметил докладчик, значительно опередил свое время как в теоретических, так и в прикладных исследованиях, однако в силу того, что идеи Шпамера не были признаны национал-социалистами, имя и труды ученого оказались незаслуженно забытыми. В заключение докладчик рассказал о работе кафедры народоведения Дрезденского Технического университета по изучению и публикации архивов Адольфа Шпамера.

Конференция показала действительно богатые возможности обмена идеями между коллегами из разных стран. Участники и организаторы надеются на продолжение контактов.

И.С. ВЕСЕЛОВА,
О.Б. ХРИСТОФОРОВА

Панкова Катя, 9 лет. Масленица
(работа по теме «Народный календарь»). Гуашь



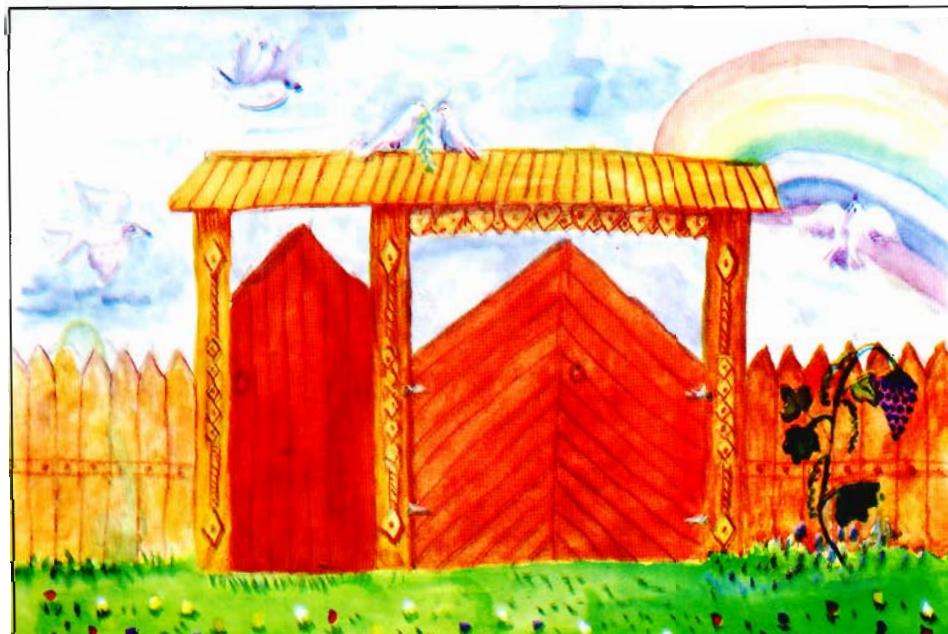
Лебедева Аня, 9 лет. «Хоромы» (работа по теме «Сказочный мир»). Гуашь



Варданян Давид, 9 лет. Петух
(работа по теме «Сказки о животных»). Гуашь



Каримова Катя, 9 лет. Иллюстрация к песеннику
зачину «У ворот, ворот...». Акварель



В Школе изобразительных искусств и народных ремесел г. Орла (директор Александр Юрьевич Анохин) занятия по русскому фольклору и местной орловской традиции проводятся с 1995 г. Дети начинают знакомиться с народной культурой в подготовительных группах, которые формируются на базе близлежащей общеобразовательной школы. Два опытных педагога (художник Валентина Васильевна Юдилевич и фольклорист Галина Александровна Яхина) разработали программу «Русский фольклор в живописно-

образной пластике и рисунках детей 9-10 лет», по которой они занимаются с третьеклассниками этой школы. Работы, выполненные учениками, демонстрируют не только увлеченность детей фольклором, но и их способность к обобщению сказочной и песенной образности, к освоению традиционной народной культуры.

**Уважаемые
читатели!**

Подписка на журнал
"ЖИВАЯ СТАРИНА"
принимается во всех
отделениях связи.

Подписной индекс
по каталогу Роспечати
— 73149.



В следующем номере:

Н.И. Толстой.
*Мифологическое
в славянской
народной поэзии:
4. Отчего перевелись
богатыри
на Святой Руси?*

К.Е. Корепова.
*Средокрестные обряды
в Нижегородском Поволжье*

И.А. Морозов.
*Похороны таракана
(Предпостовой обычай
в Рязанской области)*

С.Н. Азбелев.
*Опахивание
в Калужской губ.
(По материалам Архива РГО)*

А.М. Решетов.
*О Николае Николаевиче
Виноградове и его статье
«Игра в гороши»*

А.В. Курочкин.
*Ритуальные поединки
ряженых на Украине*

М.Г. Давидова.
*Иоанн Креститель
в рождественской
вертепной драме*

*Материалы последних
фольклорно-этнографических
экспедиций.
Хроника. Обзоры, рецензии*